HESSEN

Teoría del conocimiento

La teoría del conocimiento, como disciplina científica específica, aparece por vez primera en la Edad Moderna con John Locke. Hoy nos encontramos ante toda una multitud de direcciones epistemológicas contrarias.

El filósofo alemán Johannes Hessen, en su *Teoría del conocimiento*, hace un recorrido a través del contenido histórico de la filosofía, intentando definir de una manera más aproximada y didáctica las cuestiones inherentes al origen, esencia y diversas concepciones del conocimiento humano.

Lectulandia

Johannes Hessen

Teoría del conocimiento

ePub r1.0

oronet 16.04.2017

Título original: *Erkenntnistheorie. Als: Leitfäden der Philosophie*
Johannes Hessen, 1926
Traducción: José Gaos
Noticia preliminar: Francisco Romero

Editor digital: oronet
ePub base r1.2

NOTICIA PRELIMINAR

La primera edición en español de este libro se publicó hace años en la colección de la *Revista de Occidente* y está agotada desde hace tiempo; el público lector advirtió desde bien pronto la calidad de la obra, su mérito excepcional, su aptitud para iniciar en los difíciles problemas de la gnoseología. La reedición viene a llenar un claro que probablemente no hubiera podido ser colmado por ningún otro libro.

La colección alemana[1] a que la obra en su edición original pertenece se inició en 1925 con la *Introducción a la filosofía* de Aloys Müller, en redacción que fue luego considerablemente extendida; siguió este volumen y a continuación otro de Müller, la *Psicología*; de los dos excelentes libros de Müller hay traducción castellana. Los propósitos de la serie eran proporcionar obras de costo menos elevado que los grandes tratados, pero completas en lo posible y rigurosas; salir al paso, mediante exposiciones estrictas, a la apreciación superficial y confusa de las cuestiones filosóficas, e incorporar los resultados más recientes de la indagación. El éxito de la colección alemana, duplicado en la acogida dispensada a los volúmenes traducidos al español, atestigua que la realización siguió de cerca a las intenciones.

Debe declararse que el presente libro, más que una teoría del conocimiento, es una introducción a los problemas que el conocimiento plantea. El vasto panorama de tales cuestiones, los diferentes puntos de vista y las varias soluciones propuestas, se recogen en él con precisión y fidelidad, con una seguridad y una eficacia didáctica que revelan tanto la hondura y versación del filósofo como la destreza y la vocación del maestro. Quien sólo desee una visión de conjunto, la hallará aquí desarrollada en manera perfecta. Al lector que intente afrontar textos que exponen y profundizan el tema según una dirección determinada —*La Crítica de la razón pura*, por ejemplo— las páginas de Hessen le allanarán el camino mostrándole los principales planteos del asunto en sus puntos capitales, con lo que dispondrá de una noción previa y orientadora de la actitud que aspira a comprender en sus detalles y desarrollos, y al mismo tiempo podrá tener presentes, para el contraste y la crítica, las restantes actitudes posibles sobre los mismos problemas.

Hessen nació en 1889; su *Teoría del conocimiento* es fruto de sus lecciones en la Universidad de Colonia. Figura entre los pensadores católicos de Alemania. Ha publicado: *La fundamentación del conocimiento según San Agustín* (1916); *La filosofía de Dios según San Agustín* (1919); *El conocimiento inmediato de Dios según San Agustín* (1919); *La filosofía de la religión del neokantismo* (1919); *La prueba agustiniana de la existencia de Dios* (1920); *Teoría del conocimiento agustiniana y tomista* (1921); *Doctrina de la trinidad de Hegel* (1921); *Filosofía patrística y escolástica* (1922); *Corrientes filosóficas contemporáneas* (1922); *San Agustín y su significación actual* (1924); *La teoría de las categorías de Eduard von Hartmann y*

su significación para la filosofía actual (1924); *La concepción del mundo de Santo Tomás* (1925); *Teoría del conocimiento* (1926); *El principio de causalidad* (1928); *El método de la metafísica* (1932); *El problema de la substancia en la filosofía moderna* (1932); *Los valores de santidad* (1938), etcétera.

Francisco Romero

PRÓLOGO

La exposición que ofrecemos de la teoría del conocimiento ha surgido de las lecciones dadas por el autor en la Universidad de Colonia. Esto explica su forma elemental. El esfuerzo del autor se ha enderezado no tanto a ofrecer llanas soluciones como a exponer clara y razonadamente el sentido de los problemas y las distintas posibilidades de resolverlos, sin renunciar naturalmente a desarrollar un examen crítico y a adoptar una posición. El autor comparte con Nicolai Hartmann la convicción de que "el último sentido del conocimiento filosófico no es tanto resolver enigmas como descubrir portentos".

La presente exposición de la teoría del conocimiento se distingue de las usuales desde tres puntos de vista. En primer término, porque pone el método fenomenológico al servicio de la teoría del conocimiento. En segundo lugar, porque plantea una discusión detenida del problema de la intuición, que no suelen tratar las más de las exposiciones. Finalmente, porque desenvuelve la teoría especial del conocimiento, además de la general.

Ojalá el presente trabajo contribuya a fomentar el interés, hoy redivivo, por las cuestiones filosóficas.

Colonia, octubre de 1925

INTRODUCCIÓN

1. La esencia de la filosofía

La teoría del conocimiento es una disciplina filosófica. Para definir su posición en el todo que es la filosofía, necesitamos partir de una definición esencial de ésta. Pero ¿cómo llegar a esta definición?

¿*Qué método* debemos emplear para definir la esencia de la filosofía?

Se podría intentar, ante todo, obtener una definición esencial de la filosofía, partiendo de la significación de la palabra. La palabra filosofía procede de la lengua griega y vale tanto como amor a la sabiduría, o, lo que quiere decir lo mismo, deseo de saber, de conocimiento. Es palmario que esta significación etimológica de la palabra filosofía es demasiado general para extraer de ella una definición esencial. Es menester evidentemente elegir otro método.

Podría pensarse en recoger las distintas definiciones esenciales que los filósofos han dado de la filosofía, en el curso de la historia, y comparándolas unas con otras, obtener una definición exhaustiva. Pero tampoco este procedimiento conduce al fin buscado. Las definiciones esenciales que encontramos en la historia de la filosofía discrepan tanto, muchas veces, unas de otras, que parece completamente imposible extraer de ellas una definición esencial unitaria de la filosofía. Compárese, por ejemplo, la definición de la filosofía que dan Platón y Aristóteles —que definen la filosofía como la ciencia, pura y simplemente— con la definición de los estoicos y de los epicúreos, para quienes la filosofía es una aspiración a la virtud o a la felicidad, respectivamente. O compárese la definición que en la Edad Moderna da de la filosofía Cristian Wolff que la define como *scientia possibilium, quatenus esse possunt*, con la definición que da Friedrich Überweg en su conocido *Tratado de historia de la filosofía*, según la cual la filosofía es “la ciencia de los principios”. Tales divergencias hacen vano el intento de encontrar por este camino una definición esencial de la filosofía. A tal definición sólo se llega, pues, prescindiendo de dichas definiciones y encarándose con el contenido histórico de la filosofía misma. Este contenido nos da el material de que podemos sacar el concepto esencial de la filosofía. Ha sido Wilhelm Dilthey el que ha empleado por primera vez este método, en su ensayo sobre *La esencia de la filosofía*. Aquí le seguiremos, con cierta libertad, intentando, sin embargo, a la vez desarrollar sus pensamientos.

Pero el procedimiento que acabamos de señalar parece destinado al fracaso, porque tropieza con una dificultad de principio. Se trata de extraer del contenido histórico de la filosofía el concepto de su esencia. Mas para poder hablar de un contenido histórico de la filosofía necesitamos —parece— poseer ya un concepto de la filosofía. Necesitamos saber lo que es la filosofía, para sacar su concepto de los hechos. En la definición esencial de la filosofía, dada la forma en que queremos

obtenerla, parece haber, pues, un círculo; este procedimiento parece, pues, por esta dificultad, condenado al fracaso.

Sin embargo, no es así. La dificultad señalada desaparece, si se piensa que no partimos de un concepto definido de la filosofía, sino de la *representación general* que toda persona culta tiene de ella. Como indica Dilthey: “Lo primero que debemos intentar es descubrir un contenido objetivo común en todos aquellos sistemas, a la vista de los cuales se forma la representación general de la filosofía”.

Estos sistemas existen, en efecto. Acerca de muchos productos del pensamiento cabe dudar de que deban considerarse como filosofía. Pero toda duda de esta especie enmudece tratándose de otros numerosos sistemas. Desde su primera aparición, la humanidad los ha considerado siempre como productos filosóficos del espíritu, ha visto en ellos la esencia misma de la filosofía. Tales sistemas son los de Platón y Aristóteles, Descartes y Leibniz, Kant y Hegel. Si profundizamos en ellos, hallamos ciertos rasgos esenciales comunes, a pesar de todas las diferencias que presentan. Encontramos en todos ellos una tendencia a la universalidad, una orientación hacia la totalidad de los objetos. En contraste con la actitud del especialista, cuya mirada se dirige siempre a un sector mayor o menor de la totalidad de los objetos del conocimiento, hallamos aquí un punto de vista universal o que abarca la totalidad de las cosas. Dichos sistemas presentan, pues, el carácter de la *universalidad*. A éste se añade un segundo rasgo esencial común. La actitud del filósofo ante la totalidad de los objetos es una actitud *intelectual*, una actitud del *pensamiento*. El filósofo trata de conocer, de saber. Es por esencia un espíritu cognoscente. Como notas esenciales de toda filosofía se presentan, según esto: primera, la orientación hacia la totalidad de los objetos; segunda, el carácter racional, cognoscitivo, de esta orientación.

Con esto hemos logrado un concepto esencial de la filosofía, aunque muy formal aún. Enriqueceremos el contenido de este concepto, considerando los distintos sistemas, no aisladamente, sino en su conexión histórica. Se trata, por tanto, de abrazar con la mirada la *total evolución histórica* de la filosofía en sus rasgos principales. Desde este punto de vista nos resultarán comprensibles las contradictorias definiciones de la filosofía, a que hemos aludido hace un momento.

Se ha designado, no sin razón, a Sócrates como el creador de la filosofía occidental. En él se manifiesta claramente la expresa actitud teórica del espíritu griego. Sus pensamientos y aspiraciones se enderezan a edificar la vida humana sobre la reflexión, sobre el saber. Sócrates intenta hacer de toda acción humana una acción consciente, un saber. Trata de elevar la vida, con todos sus contenidos, a la conciencia filosófica. Esta tendencia llega a su pleno desarrollo en su máximo discípulo, Platón. La reflexión filosófica se extiende en éste al contenido total de la conciencia humana. No se dirige sólo a los objetos prácticos, a los valores y a las virtudes, como acaecía las más de las veces en Sócrates, sino también al conocimiento científico. La actividad del estadista, del poeta, del hombre de ciencia, se tornan por igual objeto de la reflexión filosófica. La filosofía se presenta, según esto, en Sócrates, y todavía más

en Platón, como una autorreflexión del espíritu sobre sus supremos valores teóricos y prácticos, sobre los valores de lo verdadero, lo bueno y lo bello.

La filosofía de Aristóteles presenta un aspecto distinto. El espíritu de Aristóteles se dirige preferentemente al conocimiento científico y a su objeto: el ser. En el centro de su filosofía se halla una ciencia universal del ser, la "filosofía primera" o metafísica, como se llamó más tarde. Esta ciencia nos instruye acerca de la esencia de las cosas, las conexiones y el principio último de la realidad. Si la filosofía socrático-platónica puede caracterizarse como una *concepción del espíritu*, deberá decirse de Aristóteles que su filosofía se presenta ante todo como una *concepción del universo*.

La filosofía torna a ser reflexión del espíritu sobre sí mismo en la época posaristotélica, con los estoicos y los epicúreos. Sin embargo, la concepción socrático-platónica sufre un empequeñecimiento, puesto que solamente las cuestiones prácticas entran en el círculo visual de la conciencia filosófica. La filosofía se presenta, según la frase de Cicerón, como "la maestra de la vida, la inventora de las leyes, la guía de toda virtud". Se ha convertido —dicho brevemente— en una filosofía de la vida.

Al comienzo de la Edad Moderna volvemos a marchar por las vías de la concepción aristotélica. Los sistemas de Descartes, Spinoza y Leibniz revelan todos la misma dirección hacia el conocimiento del mundo objetivo, que hemos descubierto en el Estagirita. La filosofía se presenta de un modo expreso como una concepción del universo. En Kant, por el contrario, revive el tipo platónico. La filosofía toma de nuevo el carácter de la autorreflexión, de la autoconcepción del espíritu. Cierto que se presenta en primer término como teoría del conocimiento o como fundamentación crítica del conocimiento científico. Pero no se limita a la esfera teórica, sino que prosigue hasta llegar a una fundamentación crítica de las restantes esferas del valor. Junto a la *Crítica de la razón pura* aparecen la *Crítica de la razón práctica*, que trata la esfera del valor moral, y la *Crítica del juicio*, que hace de los valores estéticos objeto de investigaciones críticas. También en Kant se presenta, pues, la filosofía como una reflexión universal del espíritu sobre sí mismo» como una reflexión del hombre culto sobre su conducta valorativa.

En el siglo XIX revive el tipo aristotélico de la filosofía en los sistemas del idealismo alemán, principalmente en Schelling y Hegel. La forma exaltada y exclusivista en que el tipo se manifiesta origina un movimiento contrario igualmente exclusivista. Este movimiento lleva por un lado a una completa desvaloración de la filosofía, como la que se revela en el materialismo y el positivismo; y, por otro lado, a una renovación del tipo kantiano, como la que ha tenido lugar en el *neokantismo*. El exclusivismo de esta renovación consiste en la eliminación de todos los elementos materiales y objetivos, que existen de modo innegable en Kant, tomando así la filosofía un carácter puramente formal y metodológico. En esta manera de ver radica a su vez el impulso que conduce a un nuevo movimiento del pensamiento filosófico, el cual torna a dirigirse principalmente a lo material y objetivo, frente al formalismo y

metodismo de los neokantianos, y significa por ende una renovación de tipo aristotélico. Nos encontramos todavía en medio de este movimiento, que ha conducido por una parte a ensayos de una metafísica inductiva, como los emprendidos por Eduard von Hartmann, Wundt y Driesch, y por otra a una filosofía de la intuición, como la que encontramos en Bergson y en otra forma en la moderna fenomenología representada por Husserl y Scheler.

Esta ojeada histórica sobre la evolución total del pensamiento filosófico nos ha conducido a determinar otros dos elementos en el concepto esencial de la filosofía. Caracterizamos uno de estos elementos con el término “concepción del yo”, y el otro con la expresión “concepción del universo”. Entre ambos elementos existe un peculiar antagonismo, como nos ha revelado la historia. Ya resalta más el uno, ya más el otro; y cuanto más resalta el uno, tanto más desciende el otro. La historia de la filosofía se presenta finalmente como un movimiento pendular entre estos dos elementos. Pero ello prueba precisamente que ambos elementos pertenecen a aquel concepto esencial. No se trata de una alternativa (o el uno, o el otro), sino de una acumulativa (tanto el uno como el otro). La filosofía es ambas cosas: una concepción del yo y una concepción del universo.

Se trata ahora para nosotros de enlazar los dos elementos materiales, acabados de obtener, con las dos notas formales primeramente señaladas, para llegar así a una plena definición esencial. Habíamos encontrado anteriormente que las dos notas principales de toda filosofía eran la dirección hacia la totalidad de los objetos y el carácter cognoscitivo de esta dirección. La primera de estas dos notas experimenta ahora una diferenciación, por obra de los elementos esenciales últimamente obtenidos. Por la totalidad de los objetos puede entenderse tanto el mundo exterior como el mundo interior, tanto el macrocosmos como el microcosmos. Cuando la conciencia filosófica se dirige al *macrocosmos*, tenemos la filosofía en el sentido de una *concepción del universo*. Por el contrario, cuando el *microcosmos* constituye el objeto a que se dirige la filosofía, se da el segundo tipo de ésta: la filosofía en el sentido de una *concepción del yo*. Los dos elementos esenciales últimamente obtenidos se insertan muy bien; pues, en el concepto formal primeramente establecido, ya que lo completan y corrigen.

Podemos definir ahora la esencia de la filosofía, diciendo: la filosofía es una *autorreflexión del espíritu* sobre su conducta valorativa teórica y práctica, y a la vez una aspiración al conocimiento de las últimas conexiones entre las cosas, a una *concepción racional del universo*. Pero todavía podemos establecer una conexión más profunda entre ambos elementos esenciales. Como prueban Platón y Kant, existe entre ellos la relación de medio a fin. La reflexión del espíritu sobre sí mismo es el medio y el camino para llegar a una imagen del mundo, a una visión metafísica del universo. Podemos decir, pues, en conclusión: *la filosofía es un intento del espíritu humano para llegar a una concepción del universo mediante la autorreflexión sobre sus funciones valorativas teóricas y prácticas*.

Hemos obtenido esta definición esencial de la filosofía por un procedimiento inductivo. Pero podemos completar este procedimiento inductivo con un procedimiento deductivo. Este consiste en situar la filosofía dentro del conjunto de las funciones superiores del espíritu, en señalar el puesto que ocupa en el sistema total de la cultura. El conjunto de las funciones culturales arroja una nueva luz sobre el concepto esencial de la filosofía que hemos obtenido.

Entre las funciones superiores del espíritu y de la cultura contamos la ciencia, el arte, la religión y la moral. Si ponemos en relación con ellas la filosofía, ésta parece distar más de la esfera de la cultura últimamente nombrada, de la *moral*. Si la moral se refiere al lado práctico del ser humano, puesto que tiene por sujeto la voluntad, la filosofía pertenece por completo al lado teórico del espíritu humano. Con esto la filosofía parece entrar en la vecindad de la *ciencia*. Y, en efecto, existe una afinidad entre la filosofía y la ciencia en cuanto que ambas descansan en la misma función del espíritu humano, en el pensamiento. Pero ambas se distinguen, como ya se ha indicado, por su *objeto*. Mientras que las ciencias especiales tienen por objeto parcelas de la realidad, la filosofía se dirige al conjunto de ésta. Cabría, no obstante, pensar en aplicar el concepto de la ciencia a la filosofía. Bastaría distinguir entre ciencia particular y ciencia universal y llamar a esta última, filosofía. Pero no es lícito subordinar la filosofía a la ciencia, como a un género más alto, y considerarla de esta suerte como una determinada especie de ciencia. La filosofía se distingue de toda ciencia, no sólo gradual, sino esencialmente, por su objeto. La totalidad de lo existente es más que una adición de las distintas parcelas de la realidad, que constituyen el objeto de las ciencias especiales. Es frente a éstas un objeto nuevo, heterogéneo. Supone, pues, una nueva función por parte del sujeto. El conocimiento filosófico, dirigido a la totalidad de las cosas, y el científico, orientado hacia las parcelas de la realidad, son esencialmente distintos, de suerte que entre la filosofía y la ciencia impera la diversidad, no sólo en sentido objetivo, sino también subjetivo.

¿Qué relación guarda ahora la filosofía con las dos restantes esferas de la cultura, con el arte y la religión? La respuesta es: existe una honda afinidad entre estas tres esferas de la cultura. Todas ellas están entrelazadas por un vínculo común, que reside en su objeto. El mismo enigma del universo y de la vida se halla frente a la poesía, la religión y la filosofía. Todas ellas quieren en el fondo resolver este enigma, dar una interpretación de la realidad, forjar una concepción del universo. Lo que las diferencia es el origen de esta concepción. Mientras la concepción *filosófica* del universo brota del conocimiento racional, el origen de la concepción *religiosa* del mismo está en la fe religiosa. El principio de que procede y que define su espíritu es la vivencia de los valores religiosos, la experiencia de Dios. Por eso, mientras la concepción filosófica del universo pretende tener una validez universal y ser susceptible de una demostración racional, la aceptación de la concepción religiosa del universo depende, por modo decisivo, de factores subjetivos. El acceso a ella no está en el conocimiento universalmente válido, sino en la experiencia personal, en las

vivencias religiosas. Existe, pues, una diferencia esencial entre la concepción religiosa del universo, y la filosófica; y, por ende, entre la religión y la filosofía.

La filosofía es también esencialmente distinta del *arte*. Como la concepción del universo, que tiene el hombre religioso, la interpretación que da de él el artista no procede del pensamiento puro. También ella debe su origen más bien a la vivencia y a la intuición. El artista y el poeta no crean su obra con el intelecto, sino que la sacan de la totalidad de las fuerzas espirituales. A esta diversidad de funciones *subjetivas* se agrega una diferencia en el sentido *objetivo*; el poeta y el artista no están atentos directamente a la totalidad del ser, como el filósofo. Su espíritu se dirige, en primer término, a un ser y un proceso concretos. Y al representar éstos, los elevan a la esfera de la apariencia, de lo irreal. Lo peculiar de esta representación consiste en que en este proceso irreal se manifiesta el sentido del proceso real; en el proceso particular se expresa el sentido y la significación del proceso del universo. El artista y el poeta, interpretando primordialmente un ser o un proceso particulares, dan indirectamente una interpretación del conjunto del universo y de la vida.

Si intentamos definir, en resumen, la posición de la filosofía en el sistema de la cultura, debemos decir lo siguiente: la filosofía tiene dos caras: una cara mira a la religión y al arte; la otra a la ciencia. Tiene de común con aquéllos la dirección hacia el conjunto de la realidad; con ésta, el carácter teórico. La filosofía ocupa, por ende, su puesto, en el sistema de la cultura, entre la ciencia por un lado y la religión y el arte por otro, aunque está más cercana de la religión que del arte, puesto que también la religión se dirige inmediatamente a la totalidad del ser y trata de interpretarla.

De este modo hemos completado nuestro procedimiento inductivo con otro deductivo. Situando la filosofía dentro del conjunto de la cultura, poniéndola en relación con las distintas esferas de la cultura, hemos confirmado el concepto esencial de la filosofía que habíamos obtenido y hecho resaltar claramente sus distintos rasgos.

2. La posición de la teoría del conocimiento en el sistema de la filosofía

Nuestra definición esencial tiene por consecuencia una división de la filosofía en diversas disciplinas. La filosofía es, en primer término, según vimos, una autorreflexión del espíritu sobre su conducta valorativa teórica y práctica. Como reflexión sobre la conducta teórica, sobre lo que llamamos ciencia, la filosofía es teoría del conocimiento científico, *teoría de la ciencia*. Como reflexión sobre la conducta práctica del espíritu, sobre lo que llamamos valores en sentido estricto, la filosofía es *teoría de los valores*. Mas la reflexión del espíritu sobre sí mismo no es un fin autónomo, sino un medio y un camino para llegar a una concepción del universo. La filosofía es, pues, en tercer lugar, *teoría de la concepción del universo*. La esfera total de la filosofía se divide, pues, en tres partes: teoría de la ciencia, teoría de los valores, concepción del universo.

Una mayor diferenciación de estas partes tiene por consecuencia la distinción de las disciplinas filosóficas fundamentales. La concepción del universo se divide en *metafísica* (que se subdivide en metafísica de la naturaleza y metafísica del espíritu) y en *concepción* o *teoría del universo* en sentido estricto, que investiga los problemas de Dios, la libertad y la inmortalidad. La teoría de los valores se divide,

con arreglo a las distintas clases de valores, en teoría de los valores éticos, de los valores estéticos y de los valores religiosos. Obtenemos así las tres disciplinas llamadas *ética, estética* y *filosofía de la religión*. La teoría de la ciencia, por último, se divide en formal y material. Llamamos a la primera *lógica*, a la última *teoría del conocimiento*.

Con esto hemos indicado el lugar que la teoría del conocimiento ocupa en el conjunto de la filosofía. Es, según lo dicho, una parte de la teoría de la ciencia. Podemos definirla, como la *teoría material de la ciencia* o como la teoría de *los principios materiales del conocimiento humano*. Mientras que la lógica investiga los principios formales del conocimiento, esto es, las formas y las leyes más generales del pensamiento humano, la teoría del conocimiento se dirige a los supuestos materiales más generales del conocimiento científico. Mientras la primera prescinde de la referencia del pensamiento a los objetos y considera aquél puramente en sí mismo, la última fija su vista justamente en la significación objetiva del pensamiento, en su referencia a los objetos. Mientras la lógica pregunta por la corrección formal del pensamiento, esto es, por su concordancia consigo mismo, por sus propias formas y leyes, la teoría del conocimiento pregunta por la verdad del pensamiento, esto es, por su concordancia con el objeto. Por tanto, puede definirse también la teoría del conocimiento como la teoría del pensamiento *verdadero*, en oposición a la lógica, que sería la teoría del *pensamiento correcto*. Esto ilumina a la vez la fundamental importancia que la teoría del conocimiento posee para la esfera total de la filosofía. Por eso es también llamada con razón la *ciencia filosófica fundamental, philosophia fundamentalis*.

Suele dividirse la teoría del conocimiento en *general* y *especial*. La primera investiga la referencia del pensamiento al objeto en general. La última hace tema de investigaciones críticas los principios y conceptos fundamentales en que se expresa la referencia de nuestro pensamiento a los objetos. Nosotros empezaremos, naturalmente, por la exposición de la teoría general del conocimiento. Pero antes echemos una ojeada sobre la historia de la teoría del conocimiento.

3. La historia de la teoría del conocimiento

No se puede hablar de una teoría del conocimiento, en el sentido de una disciplina filosófica independiente, ni en la Antigüedad ni en la Edad Media. En la filosofía antigua encontramos múltiples reflexiones epistemológicas, especialmente en Platón y Aristóteles. Pero las investigaciones epistemológicas están ensartadas aún en los

textos metafísicos y psicológicos. La teoría del conocimiento como disciplina autónoma aparece por primera vez en la Edad Moderna. Como su fundador debe considerarse al filósofo inglés John Locke. Su obra maestra, *An Essay Concerning Human Understanding* (*Ensayo sobre el entendimiento humano*), aparecida en 1690, trata de un modo sistemático las cuestiones del origen, la esencia y la certeza del conocimiento humano. Leibniz intentó en su obra *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano), editada como póstuma en 1765, una refutación del punto de vista epistemológico defendido por Locke. Sobre los resultados obtenidos por éste edificaron nuevas construcciones en Inglaterra George Berkeley, en su obra *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* (*Tratado de los principios del conocimiento humano*, 1710), y David Hume, en su obra maestral *Treatise on Human Nature* (*Tratado de la naturaleza humana*, 1739-1740), y en la obra más breve *Enquiry Concerning Human Understanding* (*Investigación sobre el entendimiento humano*, 1748).

Como el verdadero fundador de la teoría del conocimiento dentro de la filosofía continental se presenta Emmanuel Kant. En su obra maestra epistemológica, la *Crítica de la razón pura* (1781), trata, ante todo, de dar una fundamentación crítica del conocimiento científico de la naturaleza. Él mismo llama al método de que se sirve en ella "método trascendental". Este método no investiga el origen psicológico, sino la validez lógica del conocimiento. No pregunta —como el método psicológico — cómo surge el conocimiento, sino cómo es posible el conocimiento, sobre qué bases, sobre qué supuestos supremos descansa. A causa de este método, la filosofía de Kant se llama también brevemente, trascendentalismo o criticismo.

En el sucesor inmediato de Kant, Fichte, la teoría del conocimiento aparece por primera vez bajo el título de "teoría de la ciencia". Pero ya en él se manifiesta esa confusión de la teoría del conocimiento y la metafísica, que se desborda francamente en Schelling y Hegel, y que también se encuentra de un modo innegable en Schopenhauer y Eduard von Hartmann. En oposición a esta forma metafísica de tratar la teoría del conocimiento, el neokantismo, aparecido hacia el año setenta del siglo pasado, se esforzó por trazar una separación neta entre los problemas epistemológicos y los metafísicos. Pero puso tan en primer término los problemas epistemológicos, que la filosofía corrió peligro de reducirse a la teoría del conocimiento. El neokantismo desenvolvió además la teoría kantiana del conocimiento en una dirección muy determinada. El exclusivismo originado por ello hizo surgir pronto corrientes epistemológicas contrarias. Así es como nos encontramos hoy ante una multitud de direcciones epistemológicas, las más importantes de las cuales vamos a conocer en seguida en conexión sistemática.

PRIMERA PARTE

TEORÍA GENERAL DEL CONOCIMIENTO

INVESTIGACIÓN FENOMENOLÓGICA PRELIMINAR

El fenómeno del conocimiento y los problemas contenidos en él

La teoría del conocimiento es, como su nombre indica, una teoría, esto es, una explicación e interpretación filosófica del conocimiento humano. Pero antes de filosofar sobre un objeto es menester examinar escrupulosamente este objeto. Una exacta observación y descripción del

objeto debe preceder a toda explicación e interpretación. Hace falta, pues, en nuestro caso, observar con rigor y describir con exactitud lo que llamamos conocimiento, este peculiar fenómeno de conciencia. Hagámoslo, tratando de aprehender los rasgos esenciales generales de este fenómeno, mediante la autorreflexión sobre lo que vivimos cuando hablamos del conocimiento. Este método se llama el *fenomenológico*, a diferencia del *psicológico*. Mientras este último investiga los procesos psíquicos concretos en su curso regular y su conexión con otros procesos, el primero aspira a aprehender la *esencia general* en el fenómeno concreto. En nuestro caso no describirá un proceso de conocimiento determinado, no tratará de establecer lo que es propio de un conocimiento determinado, sino lo que es esencial a todo conocimiento, en qué consiste su estructura general.

Si empleamos este método, el fenómeno del conocimiento se nos presenta en sus rasgos fundamentales de la siguiente manera[2]:

En el conocimiento se hallan frente a frente la conciencia y el objeto, el *sujeto* y el *objeto*. El conocimiento se presenta como una relación entre estos dos miembros, que permanecen en ella eternamente separados el uno del otro. El dualismo de sujeto y objeto pertenece a la esencia del conocimiento.

La relación entre los dos miembros es a la vez una *correlación*. El sujeto sólo es sujeto para un objeto y el objeto sólo es objeto para un sujeto. Ambos sólo son lo que son en cuanto son para el otro. Pero esta correlación *no es reversible*. Ser sujeto es algo completamente distinto que ser objeto. La función del sujeto consiste en aprehender el objeto, la del objeto en ser aprehensible y aprehendido por el sujeto.

Vista desde el *sujeto*, esta aprehensión se presenta como una salida del sujeto fuera de su propia esfera, una invasión en la esfera del objeto y una captura de las

propiedades de éste. El objeto no es arrastrado, empero, dentro de la esfera del sujeto, sino que permanece trascendente a él. No en el objeto, sino en el sujeto, cambia algo por obra de la función de conocimiento. En el sujeto surge una cosa que contiene las propiedades del objeto, surge una “imagen” del objeto.

Visto desde el *objeto*, el conocimiento se presenta como una transferencia de las propiedades del objeto al sujeto. Al trascender del sujeto a la esfera del objeto corresponde un trascender del objeto a la esfera del sujeto. Ambos son sólo distintos aspectos del mismo acto. Pero en éste tiene el objeto el predominio sobre el sujeto. El objeto es el determinante, el sujeto el determinado. El conocimiento puede definirse, por ende, como una *determinación del sujeto por el objeto*. Pero lo determinado no es el sujeto pura y simplemente, sino tan sólo la imagen del objeto en él. Esta imagen es objetiva, en cuanto que lleva en sí los rasgos del objeto. Siendo distinta del objeto, se halla en cierto modo entre el sujeto y el objeto. Constituye el instrumento mediante el cual la conciencia cognoscente aprehende su objeto.

Puesto que el conocimiento es una determinación del sujeto por el objeto, queda dicho que el sujeto se conduce *receptivamente* frente al objeto. Esta receptividad no significa, empero, pasividad. Por el contrario, puede hablarse de una actividad y espontaneidad del sujeto en el conocimiento. Ésta no se refiere, sin embargo, al objeto, sino a la imagen del objeto, en que la conciencia puede muy bien tener parte, contribuyendo a engendrarla. La receptividad frente al objeto y la espontaneidad frente a la imagen del objeto en el sujeto son perfectamente compatibles.

Al determinar al sujeto, el objeto se muestra independiente de él, *trascendente* a él. Todo conocimiento menta (“*intende*”) un objeto, que es independiente de la conciencia cognoscente. El carácter de trascendentes es propio, por ende, a todos los objetos del conocimiento. Dividimos los objetos en reales e ideales. Llamamos real a todo lo que nos es dado en la experiencia externa o interna o se infiere de ella. Los objetos ideales se presentan, por el contrario, como irreales, como meramente pensados. Objetos ideales son, por ejemplo, los sujetos de la matemática, los números y las figuras geométricas. Pues bien, lo singular es que también estos objetos ideales poseen un ser en sí o trascendencia, en sentido epistemológico. Las leyes de los números, las relaciones que existen, por ejemplo, entre los lados y los ángulos de un triángulo, son independientes de nuestro pensamiento subjetivo, en el mismo sentido en que lo son los objetos reales. A pesar de su irrealidad, le hacen frente como algo en sí determinado y autónomo.

Ahora bien, parece existir una contradicción entre la *trascendencia* del objeto al sujeto y la *correlación* del sujeto y el objeto, señalada anteriormente. Pero esta contradicción es sólo aparente. Sólo en cuanto que es objeto del conocimiento hállase el objeto necesariamente incluso en la correlación. La correlación del sujeto y el objeto sólo es irrompible dentro del conocimiento; pero no en sí. El sujeto y el objeto no se agotan en su ser el uno para el otro, sino que tienen además un ser en sí. Este consiste, para el objeto, en lo que aún hay de desconocido en él. En el sujeto reside en

lo que él sea además de sujeto cognoscente. Pues además de conocer, el sujeto siente y quiere. Así, el objeto deja de ser objeto cuando sale de la correlación; y en este caso el sujeto sólo deja de ser sujeto cognoscente.

Así como la correlación del sujeto y el objeto sólo es irrompible dentro del conocimiento, así también sólo es irreversible como correlación de conocimiento. En sí es muy posible una inversión. La cual tiene lugar efectivamente en la acción. En la acción no determina el objeto al sujeto, sino el sujeto al objeto. Lo que cambia no es el sujeto, sino el objeto. Aquél ya no se conduce receptiva, sino espontánea y activamente, mientras que éste se conduce pasivamente. El conocimiento y la acción presentan, pues, una estructura completamente opuesta.

El concepto de la *verdad* se relaciona estrechamente con la esencia del conocimiento. Verdadero conocimiento es tan sólo el conocimiento verdadero. Un “conocimiento falso” no es propiamente conocimiento, sino error e ilusión. Mas ¿en qué consiste la verdad del conocimiento? Según lo dicho, debe radicar en la concordancia de la “imagen” con el objeto. Un conocimiento es verdadero si su contenido concuerda con el objeto mentado. El concepto de la verdad es, según esto, el concepto de una relación. Expresa una relación, la relación del contenido del pensamiento, de la “imagen”, con el objeto. Este objeto, en cambio, no puede ser verdadero ni falso; se encuentra en cierto modo más allá de la verdad y la falsedad. Una representación inadecuada puede ser, por el contrario, absolutamente verdadera. Pues aunque sea incompleta, puede ser exacta, si las notas que contiene existen realmente en el objeto.

El concepto de la verdad, que hemos obtenido de la consideración fenomenológica del conocimiento, puede designarse como concepto *trascendente* de la verdad. Tiene por supuesto, en efecto, la trascendencia del objeto. Es el concepto de la verdad propio de la conciencia ingenua y de la conciencia científica. Pues ambas entienden por verdad la concordancia del contenido del pensamiento con el objeto.

Pero no basta que un conocimiento sea verdadero; necesitamos poder alcanzar la certeza de que es verdadero. Esto suscita la cuestión: ¿en qué podemos conocer si un conocimiento es verdadero? Es la cuestión del *criterio de la verdad*. Los datos fenomenológicos no nos dicen nada sobre si existe un criterio semejante. El fenómeno del conocimiento implica sólo su presunta existencia; pero no su existencia real.

Con esto queda iluminado el fenómeno del conocimiento humano en sus rasgos principales. A la vez hemos puesto en claro que este fenómeno linda con tres esferas distintas. Como hemos visto, el conocimiento presenta tres elementos principales: el sujeto, la “imagen” y el objeto. Por el sujeto, el fenómeno del conocimiento toca con la esfera *psicológica*; por la “imagen”, con la *lógica*; por el objeto, con la *ontológica*. Como proceso psicológico en un sujeto, el conocimiento es objeto de psicología. Sin embargo se ve en seguida que la psicología no puede resolver el problema de la

esencia del conocimiento humano. Pues el conocimiento consiste en una aprehensión espiritual de un objeto, como nos ha revelado nuestra investigación fenomenológica. Ahora bien, la psicología, al investigar los procesos del pensamiento, prescinde por completo de esta referencia al objeto. La psicología dirige su mirada, como ya se ha dicho, al origen y curso de los procesos psicológicos. Pregunta cómo tiene lugar el conocimiento, pero no si es verdadero, esto es, si concuerda con su objeto. La cuestión de la verdad del conocimiento se halla fuera de su alcance. Si, no obstante, intentase resolver esta cuestión, incurriría en una perfecta μετάβασις είς άλλογένος, en un tránsito a un orden de cosas completamente distinto. En esto justamente reside el fundamental error del psicologismo.

Por su segundo miembro, el fenómeno del conocimiento penetra en la esfera *lógica*. La "imagen" del objeto en el sujeto es un ente lógico y, como tal, objeto de la lógica. Pero también se ve en seguida que la lógica no puede resolver el problema del conocimiento. La lógica investiga los entes lógicos como tales, su arquitectura íntima y sus relaciones mutuas. Inquiere, como ya vimos, la concordancia del pensamiento consigo mismo, no su concordancia con el objeto. El problema epistemológico se halla también fuera de la esfera lógica. Cuando se desconoce este hecho, entonces decimos que se cae en *logicismo*.

Por su tercer miembro, el conocimiento humano toca a la esfera ontológica. El objeto hace frente a la conciencia cognoscente como algo que es —trátese de un ser ideal o de un ser real—. El ser, por su parte, es objeto de la ontología. Pero también resulta que la ontología no puede resolver el problema del conocimiento. Pues así como no puede eliminarse del conocimiento el objeto, tampoco puede eliminarse el sujeto. Ambos pertenecen al contenido esencial del conocimiento humano, como nos ha revelado la consideración fenomenológica. Cuando se desconoce esto y se ve el problema del conocimiento exclusivamente desde el objeto, el resultado es la posición del *ontologismo*.

Ni la psicología, ni la lógica, ni la ontología pueden resolver, según esto, el problema del conocimiento. Éste representa un hecho absolutamente peculiar y autónomo. Si queremos rotularle con un nombre especial, podemos hablar con Nicolai Hartmann de un hecho *gnoseológico*. Lo que significamos

con esto es la referencia de nuestro pensamiento a los objetos, la relación del sujeto y el objeto, que no cabe en ninguna de las tres disciplinas nombradas, como se ha visto, y que funda, por tanto, una nueva disciplina: la teoría del conocimiento. También la consideración fenomenológica conduce, pues, a reconocer la teoría del conocimiento como una disciplina filosófica independiente.

Cabría pensar que la misión de la teoría del conocimiento queda cumplida en lo esencial con la descripción del fenómeno del conocimiento. Pero no es así. La *descripción* del fenómeno no es su *interpretación y explicación filosófica*. Lo que acabamos de describir es lo que la conciencia natural entiende por conocimiento. Hemos visto que, según la concepción de la conciencia natural, el conocimiento

consiste en forjar una “imagen” del objeto; y la verdad del conocimiento es la concordancia de esta “imagen” con el objeto. Pero averiguar si esta concepción está justificada es un problema que se encuentra más allá del alcance del problema fenomenológico. El método fenomenológico sólo puede dar una *descripción* del fenómeno del conocimiento. Sobre la base de esta descripción fenomenológica hay que intentar una explicación e interpretación filosófica, una *teoría* del conocimiento. Ésta es la misión propia de la teoría del conocimiento.

Este hecho es desconocido muchas veces por los fenomenólogos, que creen resolver el problema del conocimiento describiendo simplemente el fenómeno del conocimiento. A las objeciones de los filósofos de distinta orientación responden remitiéndose a los datos fenomenológicos del conocimiento. Pero esto es desconocer que la fenomenología y la teoría del conocimiento son cosas completamente distintas. La fenomenología sólo puede poner a la luz la efectiva realidad de la concepción natural, pero nunca decidir sobre su justeza y verdad. Esta cuestión crítica se halla fuera de la esfera de su competencia. Puede expresarse también esta idea diciendo que la fenomenología es un método, pero no una teoría del conocimiento.

Como consecuencia de lo dicho, la descripción del fenómeno del conocimiento tiene sólo una significación preparatoria. Su misión no es resolver el problema del conocimiento, sino conducirnos hasta dicho problema. La descripción fenomenológica puede y debe descubrir los problemas que se presentan en el fenómeno del conocimiento y hacer que nos formemos conciencia de ellos.

Si profundizamos una vez más en la descripción del fenómeno del conocimiento anteriormente dada, encontraremos sin dificultad que son ante todo *cinco problemas principales* los que implican los datos fenomenológicos. Hemos visto que el conocimiento significa una relación entre un sujeto y un objeto, que entran, por decirlo así, en contacto mutuo; el sujeto aprehende el objeto. Lo primero que cabe preguntar es, por ende, si esta concepción de la conciencia natural es justa, si tiene lugar realmente este contacto entre el sujeto y el objeto. ¿Puede el sujeto aprehender realmente el objeto? Ésta es la cuestión de la *posibilidad del conocimiento humano*.

Tropezamos con otro problema cuando consideramos de cerca la estructura del sujeto cognoscente. Es ésta una estructura dualista. El hombre es un ser espiritual y sensible. Consiguientemente, distinguimos un conocimiento espiritual y un conocimiento sensible. La fuente del primero es la razón; la del último, la experiencia. Se pregunta de qué fuente saca principalmente sus contenidos la conciencia cognoscente. ¿Es la razón o la experiencia la fuente y base del conocimiento humano? Ésta es la cuestión del *origen del conocimiento*.

Llegamos al verdadero problema central de la teoría del conocimiento cuando fijamos la vista en la relación del sujeto y el objeto. En la descripción fenomenológica, caracterizamos esta relación como una determinación del sujeto por el objeto. Pero también cabe preguntar si esta concepción de la conciencia natural es la justa. Como veremos más tarde, numerosos e importantes filósofos han definido

esta relación justamente en el sentido contrario. Según ellos, la verdadera situación de hecho es justamente inversa: no es el objeto el que determina al sujeto, sino que el sujeto determina al objeto. La conciencia cognoscente no se conduce receptivamente frente a su objeto, sino activa y espontáneamente. Cabe preguntar, pues, cuál de las dos interpretaciones del fenómeno del conocimiento es la justa. Podemos designar brevemente este problema como la cuestión de la *esencia del conocimiento humano*.

Hasta aquí, al hablar del conocimiento hemos pensado exclusivamente en una aprehensión racional del objeto. Cabe preguntar si además de este conocimiento racional hay un conocimiento de otra especie, un conocimiento que pudiéramos designar como conocimiento intuitivo, en oposición al discursivo racional. Ésta es la cuestión de las *formas del conocimiento humano*.

Un último problema entró en nuestro círculo visual al término de la descripción fenomenológica: la cuestión del criterio de la verdad. Si hay un conocimiento verdadero, ¿en qué podemos conocer ésta su verdad? ¿Cuál es el *criterio* que nos dice, en el caso concreto, si un conocimiento es o no verdadero?

El problema del conocimiento se divide, pues, en cinco problemas parciales. Serán discutidos sucesivamente a continuación. Expondremos cada vez las soluciones más importantes que el problema haya encontrado en el curso de la historia de la filosofía, para hacer luego su crítica, tomar posición frente a ellas, e indicar por lo menos la dirección en que nosotros mismos buscamos la solución del problema.

I
LA POSIBILIDAD DEL CONOCIMIENTO

1. El dogmatismo

Entendemos por *dogmatismo* (de δόγμα = doctrina fijada) aquella posición epistemológica para la cual no existe todavía el problema del conocimiento. El dogmatismo da por supuesta la posibilidad y la realidad del contacto entre el sujeto y el objeto. Es para él comprensible de suyo que el sujeto, la conciencia cognoscente, aprehende su objeto. Esta posición se sustenta en una confianza en la razón humana, todavía no debilitada por ninguna duda.

Este hecho de que el conocimiento no sea todavía un problema para el dogmatismo, descansa en una noción deficiente de la esencia del conocimiento. El contacto entre el sujeto y el objeto no puede parecer problemático a quien no ve que el conocimiento representa una relación. Y esto es lo que sucede al dogmático. No ve que el conocimiento es por esencia una relación entre un sujeto y un objeto. Cree, por el contrario, que los objetos del conocimiento nos son dados, absolutamente y no meramente, por obra de la función intermediaria del conocimiento. El dogmático no ve esta función. Y esto pasa, no sólo en el terreno de la percepción, sino también en el del pensamiento. Según la concepción del dogmatismo, los objetos de la percepción y los objetos del pensamiento nos son dados de la misma manera: directamente en su corporeidad. En el primer caso se pasa por alto la percepción misma, mediante la cual, únicamente, nos son dados determinados objetos; en el segundo, la función del pensamiento. Y lo mismo sucede respecto del conocimiento de los valores. También los valores existen, pura y simplemente, para el dogmático. El hecho de que todos los valores suponen una conciencia valorante, permanece tan desconocido para él como el de que todos los objetos del conocimiento implican una conciencia cognoscente. El dogmático pasa por alto, lo mismo en un caso que en el otro, el sujeto y su función.

Con arreglo a lo que acabamos de decir, puede hablarse de dogmatismo *teórico*, *ético* y *religioso*. La primera forma del dogmatismo se refiere al conocimiento teórico; las dos últimas al conocimiento de los valores. En el dogmatismo ético se trata del conocimiento moral; en el religioso, del conocimiento religioso.

Como actitud del hombre ingenuo, el dogmatismo es la posición primera y más antigua, tanto *psicológica* como *históricamente*. En el periodo originario de la filosofía griega domina de un modo casi general. Las reflexiones epistemológicas no aparecen, en general, entre los presocráticos (los filósofos jonios de la naturaleza, los eleáticos, Heráclito, los pitagóricos). Estos pensadores se hallan animados todavía por una confianza ingenua en la capacidad de la razón humana. Vueltos por entero hacia el ser, hacia la naturaleza, no sienten que el conocimiento mismo es un problema. Este problema se plantea con los sofistas. Éstos son los que proponen por primera vez

el problema del conocimiento y hacen que el dogmatismo en sentido estricto resulte imposible para siempre dentro de la filosofía. Desde entonces encontramos en todos los filósofos reflexiones epistemológicas bajo una u otra forma. Cierto que Kant creyó deber aplicar la denominación de “dogmatismo” a los sistemas metafísicos del siglo XVII (Descartes, Leibniz, Wolff). Pero esta palabra tiene en él una significación más estrecha, como se ve por su definición del dogmatismo en la *Crítica de la razón pura* (“El dogmatismo es el proceder dogmático de la razón pura, sin la crítica de su propio poder”). El dogmatismo es para Kant la posición que cultiva la metafísica sin haber examinado antes la capacidad de la razón humana para tal cultivo. En este sentido, los sistemas prekantianos de la filosofía moderna son, en efecto, dogmáticos. Pero esto no quiere decir que en ellos falte aún toda reflexión epistemológica y todavía no se sienta el problema del conocimiento. Las discusiones epistemológicas en Descartes y Leibniz prueban que no ocurre así. No puede hablarse, por tanto, de un dogmatismo general y fundamental, sino de un dogmatismo especial. No se trata de un dogmatismo *lógico*, sino de un dogmatismo *metafísico*.

2. El escepticismo

Extrema se tangunt. Los extremos se tocan. Esta afirmación es también válida en el terreno epistemológico. El dogmatismo se convierte muchas veces en su contrario, en el *escepticismo* (de σχέπτεσθάι = cavilar, examinar). Mientras aquél considera la posibilidad de un contacto entre el sujeto y el objeto, como algo comprensible de suyo, éste la niega. Según el escepticismo, el sujeto no puede aprehender el objeto. El conocimiento, en el sentido de una aprehensión real del objeto, es imposible según él. Por eso no debemos pronunciar ningún juicio, sino abstenernos totalmente de juzgar.

Mientras el dogmatismo desconoce en cierto modo el *sujeto*, el escepticismo no ve el *objeto*. Su vista se fija tan exclusivamente en el sujeto, en la función del conocimiento, que ignora por completo la significación del objeto. Su atención se dirige íntegramente a los factores subjetivos del conocimiento humano. Observa cómo todo conocimiento está influido por la índole del sujeto y de sus órganos de conocimiento, así como por circunstancias exteriores (medio, círculo cultural). De este modo escapa a su vista el objeto, que es, sin embargo, tan necesario para que tenga lugar el conocimiento, puesto que éste representa una relación entre un sujeto y un objeto.

Igual que el dogmatismo, también el escepticismo puede referirse tanto a la posibilidad del conocimiento en general como a la de un conocimiento determinado. En el primer caso, estamos ante un escepticismo *lógico*. Se llama también escepticismo *absoluto* o *radical*. Cuando el escepticismo se refiere sólo al conocimiento metafísico, hablamos de un escepticismo *metafísico*. En el terreno de los valores, distinguimos un escepticismo *ético* y un escepticismo *religioso*. Según el primero, es imposible el conocimiento moral: según el último, el religioso.

Finalmente, hay que distinguir entre el escepticismo *metódico* y el escepticismo *sistemático*. Aquél designa un método; éste, una posición de principio. Las clases de escepticismo que acabamos de enumerar son sólo distintas formas de esta posición. El escepticismo metódico consiste en empezar poniendo en duda todo lo que se presenta a la conciencia natural como verdadero y cierto, para eliminar de este modo todo lo falso y llegar a un saber absolutamente seguro.

El escepticismo se encuentra, ante todo, en la Antigüedad. Su fundador es Pirrón de Elis (360-270). Según él, no se llega a un contacto del sujeto y el objeto. A la conciencia cognoscente le es imposible aprehender su objeto. No hay conocimiento. De dos juicios contradictorios el uno es, por ende, tan exactamente verdadero como el otro. Esto significa una negación de las leyes lógicas del pensamiento, en especial del principio de contradicción. Como no hay conocimiento ni juicio verdadero, Pirrón recomienda la abstención de todo juicio, la ἐποχή.

El escepticismo medio o académico, cuyos principales representantes son Arcesilao (†241) y Carneades (†129), no es tan radical como este escepticismo antiguo o pirrónico. Según el escepticismo académico es imposible un saber riguroso. No tenemos nunca la certeza de que nuestros juicios concuerden con la realidad. Nunca podemos decir, pues, que esta o aquella proposición sea verdadera; pero sí podemos afirmar que parece ser verdadera, que es probable. No hay, por tanto, certeza rigurosa sino sólo probabilidad. Este escepticismo medio se distingue del antiguo justamente porque sostiene la posibilidad de llegar a una opinión probable.

El escepticismo posterior, cuyos principales representantes son Enesidemo (siglo I a. de J.C.) y Sexto Empírico (siglo II d. de J. C), marcha de nuevo por las vías del escepticismo pirrónico.

También en la filosofía moderna encontramos el escepticismo. Pero el escepticismo que hallamos aquí no es, la más de las veces, radical y absoluto, sin un escepticismo especial. En el filósofo francés Montaigne (†1592) se nos presenta, ante todo, un escepticismo ético; en David Hume, un escepticismo metafísico. Tampoco en Bayle podemos hablar apenas de escepticismo, en el sentido de Pirrón, sino, a lo sumo, en el sentido del escepticismo medio. En Descartes, que proclama el derecho de la duda metódica, no existe un escepticismo de principio, sino justamente un escepticismo metódico.

Es palmario que el escepticismo *radical* o *absoluto* se anula a sí mismo. Afirma que el conocimiento es imposible. Pero con esto expresa un conocimiento. En consecuencia, considera el conocimiento como posible de hecho y, sin embargo, afirma simultáneamente que es imposible. El escepticismo incurre, pues, en una contradicción consigo mismo.

El escéptico podría, sin duda, recurrir a una escapatoria. Podría formular el juicio: “el conocimiento es imposible” como dudoso, y decir, por ejemplo: “no hay conocimiento y también esto es dudoso”. Pero también entonces expresaría un conocimiento. La posibilidad del conocimiento es, por ende, afirmada y puesta en

duda a la vez por el escéptico. Nos encontramos, pues, en el fondo, ante la misma contradicción anterior.

Como ya habían visto los escépticos antiguos, el defensor del escepticismo sólo absteniéndose de juicio puede escapar a la contradicción consigo mismo que acabamos de descubrir. Pero tampoco esto basta, tomadas rigurosamente las cosas. El escéptico no puede llevar a cabo ningún acto de pensamiento. Tan pronto como lo hace, supone la posibilidad del conocimiento y se enreda en esa contradicción consigo mismo. La aspiración al conocimiento de la verdad carece de sentido y valor desde el punto de vista de un riguroso escepticismo. Pero nuestra *conciencia de los valores morales* protesta contra esa concepción. El escepticismo, que no es refutable lógicamente mientras se abstenga de todo juicio y acto de pensamiento —cosa que es, sin duda, prácticamente imposible—, experimenta su verdadera derrota en el terreno de la ética. Repugnamos en último término el escepticismo, no porque podamos refutarle lógicamente, sino porque lo rechaza nuestra conciencia de los valores morales, que considera como un valor la aspiración a la verdad.

Hemos trabado también conocimiento con una forma *mitigada* del escepticismo. Según ella, no hay verdad ni certeza, pero sí probabilidad. No podemos tener nunca la pretensión de que nuestros juicios sean verdaderos, sino tan sólo la de que sean probables. Pero en esta forma el escepticismo añade a la contradicción, inherente en principio a la posición escéptica, una contradicción más. El concepto de la probabilidad supone el de la verdad. Probable es lo que acerca a lo verdadero. Quien renuncia al concepto de la verdad tiene, pues, que abandonar también el de la probabilidad.

El escepticismo general o absoluto es, según esto, una posición íntimamente imposible. No se puede afirmar lo mismo del escepticismo *especial*. El escepticismo metafísico, que niega la posibilidad del conocimiento de lo suprasensible, puede ser falso, pero no encierra ninguna íntima contradicción. Lo mismo pasa con el escepticismo ético y religioso. Pero quizá no sea lícito incluir esta posición en el concepto del escepticismo. Por escepticismo entendemos, en primer término, efectivamente, el escepticismo general y de principio. Tenemos, además, otras denominaciones para las posiciones citadas. El escepticismo metafísico es llamado habitualmente *positivismo*. Según esta posición, que se remonta a Auguste Comte (1798-1857), debemos atenernos a lo positivamente dado, a los hechos inmediatos de la experiencia, y guardarnos de toda especulación metafísica. Sólo hay un conocimiento y un saber, el propio de las ciencias especiales, pero no un conocimiento y un saber filosófico-metafísico. Para el escepticismo religioso usamos las más veces la denominación de *agnosticismo*. Esta posición, fundada por Herbert Spencer (1820 a 1903), afirma la incognoscibilidad de lo absoluto. La que mejor podría conservarse sería la denominación de “escepticismo ético”. Mas, por lo regular, nos encontramos aquí ante la teoría que vamos a conocer en seguida bajo el nombre de *relativismo*.

Por errado que el escepticismo sea, no se le puede negar cierta importancia para el desarrollo espiritual del individuo y de la humanidad. Es, en cierto modo, un fuego purificador de nuestro espíritu, que limpia éste de prejuicios y errores y le empuja a la continua comprobación de sus juicios. Quien haya vivido íntimamente el principio fáustico: “yo sé que no podemos saber nada”, procederá con la mayor circunspección y cautela en sus indagaciones. En la historia de la filosofía el escepticismo se presenta como el antípoda del dogmatismo. Mientras éste llena a los pensadores e investigadores de una confianza tan bienaventurada como excesiva en la capacidad de la razón humana, aquél mantiene despierto el sentido de los problemas. El escepticismo hunde el taladrante aguijón de la duda en el pecho del filósofo, de suerte que éste no se aquieta en las soluciones dadas a los problemas, sino que se afana y lucha continuamente por nuevas y más hondas soluciones.

3. El subjetivismo y el relativismo

El escepticismo enseña que no hay ninguna verdad. El subjetivismo y el relativismo no van tan lejos. Según éstos, hay una verdad; pero esta verdad tiene una validez limitada. No hay ninguna verdad *universalmente válida*. El *subjetivismo*, como ya indica su nombre, limita la validez de la verdad al sujeto que conoce y juzga. Éste puede ser tanto el sujeto individual o el individuo humano, como el sujeto general o el género humano. En el primer caso tenemos un subjetivismo *individual*; en el segundo, un subjetivismo *general*. Según el primero, un juicio es válido únicamente para el sujeto individual que lo formula. Si uno de nosotros juzga, por ejemplo, que $2 \times 2 = 4$, este juicio sólo es verdadero para él desde el punto de vista del subjetivismo; para los demás puede ser falso. Para el subjetivismo general hay verdades supraindividuales pero no verdades universalmente válidas. Ningún juicio es válido más que para el género humano. El juicio $2 \times 2 = 4$ es válido para todos los individuos humanos; pero es por lo menos dudoso que valga para seres organizados de distinto modo. Existe, en todo caso, la posibilidad de que el mismo juicio que es verdadero para los hombres sea falso para seres de distinta especie. El subjetivismo general es, según esto, idéntico al psicologismo o antropologismo.

El *relativismo* está emparentado con el subjetivismo. Según él, no hay tampoco ninguna verdad absoluta, ninguna verdad universalmente válida; toda verdad es relativa, tiene sólo una validez limitada. Pero mientras el subjetivismo hace depender el conocimiento humano de factores que residen en el sujeto cognoscente, el relativismo subraya la dependencia de todo conocimiento humano respecto a factores externos. Como tales considera, ante todo, la influencia del medio y del espíritu del tiempo, la pertenencia a un determinado círculo cultural y los factores determinantes contenidos en él.

Al igual que el escepticismo, el subjetivismo y el relativismo se encuentran ya en la Antigüedad. Los representantes clásicos del subjetivismo son en ella los sofistas.

Su tesis fundamental tiene su expresión en el conocido principio de Protágoras (siglo V a. de J. C.): Πάντων χρηυὰτων μέτρον ἄνθρωπος (el hombre es la medida de todas las cosas). Este principio del *homo mensura*, como se le llama abreviadamente, está formulado en el sentido de un subjetivismo individual con suma probabilidad. El subjetivismo general, que es idéntico al psicologismo, como se ha dicho, ha encontrado defensores hasta en la actualidad. Lo mismo puede decirse del relativismo. Oswald Spengler lo ha defendido recientemente en su *Decadencia de Occidente*. "Sólo hay verdades —dice en esta obra— en relación a una Humanidad determinada". El círculo de validez de las verdades coincide con el círculo cultural y temporal de que proceden sus defensores. Las verdades filosóficas, matemáticas y de las ciencias naturales, sólo son válidas dentro del círculo cultural a que pertenecen. No hay una filosofía, ni una matemática, ni una física universalmente válidas, sino una filosofía fáustica y una filosofía apolínea, una matemática fáustica y una matemática apolínea, etcétera.

El subjetivismo y el relativismo incurren en una contradicción análoga a la del escepticismo. Este juzga que no hay ninguna verdad, y se contradice a sí mismo. El subjetivismo y el relativismo juzgan que no hay ninguna verdad universalmente válida; pero también en esto hay una contradicción. Una verdad que no sea universalmente válida representa un *sinsentido*. La validez universal de la verdad está fundada en la esencia de la misma. La verdad significa la concordancia del juicio con la realidad objetiva. Si existe esta concordancia, no tiene sentido limitarla a un número determinado de individuos. Si existe, existe para todos. El dilema es: o el juicio es falso, y entonces no es válido para nadie, o es verdadero, y entonces es válido para todos, es universalmente válido. Quien mantenga el *concepto de la verdad* y afirme, sin embargo, que no hay ninguna *verdad universalmente válida*, se contradice, pues, a sí mismo.

El subjetivismo y el relativismo son, en el fondo, escepticismo. Pues también ellos niegan la verdad, si no directamente, como el escepticismo, indirectamente, atacando su validez universal.

El subjetivismo se contradice también a sí mismo, pretendiendo de hecho una validez más que subjetiva para su juicio: "Toda verdad es subjetiva". Cuando formula este juicio, no piensa ciertamente: "Sólo es válido para mí, para los demás no tiene validez". Si otro le repusiese: "Con el mismo derecho con que tú dices que toda verdad es subjetiva, digo yo que toda verdad es universalmente válida", seguramente no estaría de acuerdo con esto. Ello prueba que atribuye efectivamente a su juicio una validez universal. Y lo hace así, porque está convencido de que su juicio acierta en la cosa, reproduce una situación objetiva. De este modo supone prácticamente la validez universal de la verdad que niega teóricamente.

Lo mismo pasa con el relativismo. Cuando el relativista sienta la tesis de que toda verdad es relativa, está convencido de que esta tesis reproduce una situación objetiva y es, por ende, válida para todos los sujetos pensantes. Cuando Spengler, por ejemplo,

formula la proposición anteriormente citada: "Sólo hay verdades en relación a una humanidad determinada", pretende dar expresión a una situación objetiva, que debe reconocer todo hombre racional. Supongamos que alguien le repusiese: "Con arreglo a tus propios principios, este juicio sólo es válido para el círculo de la cultura occidental. Pero yo procedo de un círculo cultural completamente distinto. Siguiendo el invencible impulso de mi pensamiento, tengo que oponer a tu juicio este otro: toda verdad es absoluta. Con arreglo a tus propios principios, este juicio se halla tan plenamente justificado como el tuyo. Por ende, me dispenso en lo futuro de tus juicios, que sólo son válidos para los hombres del círculo de la cultura occidental". Si alguien hablase así, Spengler protestaría con todas sus fuerzas. Pero la consecuencia lógica no estaría de su parte, sino de la de su contrario.

4. El pragmatismo

El escepticismo es una posición esencialmente negativa. Significa la negación de la posibilidad del conocimiento. El escepticismo, toma un sesgo positivo en el moderno pragmatismo (de πρᾶγμα = acción). Como el escepticismo, también el pragmatismo abandona el concepto de la verdad en el sentido de la concordancia entre el pensamiento y el ser. Pero el pragmatismo no se detiene en esta negación, sino que remplaza el concepto abandonado por un nuevo concepto de la verdad. Según él, verdadero significa útil, valioso, fomentador de la vida.

El pragmatismo modifica de esta forma el concepto de la verdad, porque parte de una determinada concepción del ser humano. Según él, el hombre no es en primer término un ser teórico o pensante, sino un ser práctico, un ser de voluntad y acción. Su intelecto está íntegramente al servicio de su voluntad y de su acción. El intelecto es dado al hombre, no para investigar y conocer la verdad, sino para poder orientarse en la realidad. El conocimiento humano recibe su sentido y su valor de éste su destino práctico. Su verdad consiste en la congruencia de los pensamientos con los fines prácticos del hombre, en que aquéllos resulten útiles y provechosos para la conducta práctica de éste. Según ello, el juicio: "la voluntad humana es libre" es verdadero porque —y en cuanto— resulta útil y provechoso para la vida humana y, en particular, para la vida social.

Como el verdadero fundador del pragmatismo se considera al filósofo norteamericano William James (†1910), del cual procede también el nombre de "pragmatismo". Otro principal representante de esta dirección es el filósofo inglés Schiller, que ha propuesto para ella el nombre de "humanismo". El pragmatismo ha encontrado adeptos también en Alemania. Entre ellos se cuenta, ante todo, Friedrich Nietzsche (†1900). Partiendo de su concepción naturalista y voluntaria del ser humano, enseña: "La verdad no es un valor teórico, sino tan sólo una expresión para designar la utilidad, para designar aquella función del juicio que conserva la vida y sirve a la voluntad de poderío". De un modo más tajante y paradójico todavía expresa

esta idea cuando dice: “La falsedad de un juicio no es una objeción contra este juicio. La cuestión es hasta qué punto estimula la vida, conserva la vida, conserva la especie, incluso quizás educa la especie”. También la *Filosofía del como si*, de Hans Vaihinger, pisa terreno pragmatista. Vaihinger se apropia la concepción de Nietzsche. También según él es el hombre, en primer término, un ser activo. El intelecto no le ha sido dado para conocer la verdad, sino para obrar. Pero muchas veces sirve a la acción y a sus fines, justamente porque emplea representaciones falsas. Nuestro intelecto trabaja de preferencia, según Vaihinger, con supuestos conscientemente falsos, con ficciones. Estas se

presentan como ficciones preciosas, desde el momento en que se muestran útiles y vitales. La verdad es, pues, “el error más adecuado”. Finalmente, también Georg Simmel defiende el pragmatismo en su *Filosofía del dinero*. Según él, son “verdaderas aquellas representaciones que han resultado ser motivos de acción adecuada y vital”.

Ahora bien, es palmario que no es lícito identificar los conceptos de “verdadero” y de “útil”. Basta examinar un poco de cerca el contenido de estos conceptos para ver que ambos tienen un sentido completamente distinto. La experiencia revela también a cada paso que una verdad puede obrar nocivamente. La guerra mundial ha sido singularmente instructiva en este sentido. De una y otra parte se creía un deber ocultar la verdad, porque se temían de ella efectos nocivos.

Estas objeciones no alcanzan, sin embargo, a las posiciones de Nietzsche y de Vaihinger, que mantienen, como se ha visto, la distinción entre lo “verdadero” y lo “útil”. Conservan el concepto de la verdad en el sentido de la concordancia entre el pensamiento y el ser. Pero en su opinión no alcanzamos nunca esta concordancia. No hay ningún juicio verdadero, sino que nuestra conciencia cognoscente trabaja con representaciones conscientemente falsas. Esta posición es evidentemente idéntica al *escepticismo* y se anula, por ende, a sí misma. Vaihinger pretende, en efecto, que la tesis de que todo contenido del conocimiento es una ficción, es verdadera. Los conocimientos que él expone en su *Filosofa del como si* pretenden ser algo más que ficciones. En la intención del autor, pretenden ser la única teoría exacta del conocimiento humano, no un “supuesto conscientemente falso”.

El error fundamental del pragmatismo consiste en no ver la *esfera lógica*, en desconocer el valor propio, la autonomía del pensamiento humano. El pensamiento y el conocimiento están ciertamente en la más estrecha conexión con la vida, porque están insertos en la totalidad de la vida psíquica humana; el acierto y el valor del pragmatismo radican justamente en la continua referencia a esta conexión. Pero esta estrecha relación entre el conocimiento y la vida no debe inducirnos a pasar por alto la autonomía del primero y hacer de él una mera función de la vida. Esto sólo es posible, como se ha mostrado, cuando se falsea el concepto de la verdad o se le niega como el escepticismo. Pero nuestra conciencia lógica protesta contra ambas cosas.

5. El criticismo

El subjetivismo, el relativismo y el pragmatismo son, en el fondo, escepticismo. La antítesis de éste es, como hemos visto, el dogmatismo. Pero hay una tercera posición que resolvería la antítesis en una síntesis. Esta posición intermedia entre el dogmatismo y el escepticismo se llama *criticismo* (de χρὶνειν = examinar). El criticismo comparte con el dogmatismo la fundamental confianza en la razón humana. El criticismo está convencido de que es posible el conocimiento, de que hay una verdad. Pero mientras esta confianza induce al dogmatismo a aceptar despreocupadamente, por decirlo así, todas las afirmaciones de la razón humana y a no reconocer límites al poder del conocimiento humano, el criticismo, próximo en esto al escepticismo, une a la confianza en el conocimiento humano en general la desconfianza hacia todo conocimiento determinado. El criticismo examina todas las afirmaciones de la razón humana y no acepta nada despreocupadamente. Dondequiera pregunta por los motivos y pide cuentas a la razón humana. Su conducta no es dogmática ni escéptica sino reflexiva y crítica. Es un término medio entre la temeridad dogmática y la desesperación escéptica.

Brotes de criticismo existen dondequiera que aparecen reflexiones epistemológicas. Así ocurre en la Antigüedad en Platón y Aristóteles y entre los estoicos; en la Edad Moderna, en Descartes y Leibniz y todavía más en Locke y Hume. El verdadero fundador del criticismo es, sin embargo, Kant, cuya filosofía se llama pura y simplemente “criticismo”. Kant llegó a esta posición después de haber pasado por el dogmatismo y el escepticismo. Estas dos posiciones son, según él, exclusivistas. Aquélla tiene “una confianza ciega en el poder de la razón humana”; ésta es “la desconfianza hacia la razón pura, adoptada sin previa crítica”. El criticismo supera ambos exclusivismos. El criticismo es “aquel método de filosofar que consiste en investigar las fuentes de las propias afirmaciones y objeciones y las razones en que las mismas descansan, método que da la esperanza de llegar a la certeza”. Esta posición parece la más madura en comparación con las otras. “El primer paso en las cosas de la razón pura, el que caracteriza la infancia de la misma, es dogmático. El segundo paso es escéptico y atestigua la circunspección del juicio aleccionado por la experiencia. Pero es necesario un tercer paso, el del juicio maduro y viril”.

En la cuestión de la posibilidad del conocimiento, el *criticismo es la única posición justa*. Pero esto no significa que sea preciso admitir la filosofía kantiana. Es menester distinguir entre el criticismo como *método* y el criticismo como *sistema*. En Kant el criticismo significa ambas cosas: no sólo el método de que el filósofo se sirve y que opone al dogmatismo y al escepticismo, sino también el resultado determinado a que llega con ayuda de este método. El criticismo de Kant representa, por lo tanto, una forma especial de criticismo general. Al designar el criticismo como la única posición justa, pensamos en el criticismo general, no en la forma especial que ha

encontrado en Kant. Admitir el criticismo general no significa otra cosa, en conclusión, que reconocer la teoría del conocimiento como una disciplina filosófica independiente y fundamental.

Contra la posibilidad de una teoría del conocimiento se ha objetado que esta ciencia quiere fundamentar el conocimiento al mismo tiempo que lo supone, pues ella misma es conocimiento. Hegel ha formulado esta objeción en su “Enciclopedia” de la siguiente manera: “La investigación del conocimiento no puede tener lugar de otro modo que *conociendo*; tratándose de este supuesto instrumento, investigarlo no significa otra cosa que conocerlo. Mas querer conocer antes de conocer es tan absurdo como aquel prudente propósito del escolástico que quería aprender a nadar antes de aventurarse en el agua”.

Esta objeción sería certera si la teoría del conocimiento tuviese la pretensión de *carecer de todo supuesto*, esto es, si quisiera probar la posibilidad misma del conocimiento. Sería una contradicción, en efecto, que alguien quisiera asegurar la posibilidad del conocimiento por el camino del conocimiento. Al dar el primer paso en el conocimiento, daría por supuesta tal posibilidad. Pero la teoría del conocimiento no pretende carecer de supuestos en este sentido. Parte, por el contrario, del supuesto de que el conocimiento es posible. Partiendo de esta posición entra en un examen crítico de las bases del conocimiento humano, de sus supuestos y condiciones más generales. En esto no hay ninguna contradicción y la teoría del conocimiento no sucumbe a la objeción de Hegel.

II
EL ORIGEN DEL CONOCIMIENTO

Si formulamos el juicio: "el sol calienta la piedra", lo hacemos fundándonos en determinadas percepciones. Vemos cómo el sol ilumina la piedra y comprobamos tocándola que se calienta paulatinamente. Para formular este juicio nos apoyamos, pues, en los datos de nuestros sentidos —la vista y el tacto— o, dicho brevemente, en la experiencia.

Pero nuestro juicio presenta un elemento que no está contenido en la experiencia. Nuestro juicio no dice meramente que el sol ilumina la piedra y que ésta se calienta, sino que afirma que entre estos dos procesos existe una conexión íntima, una conexión causal. La experiencia nos revela que un proceso *sigue* al otro. Nosotros agregamos la idea de que un proceso *resulta* del otro, es causado por el otro. El juicio: "el sol calienta la piedra" presenta, según esto, dos elementos, de los cuales el uno procede de la experiencia, el otro del pensamiento. Ahora bien, cabe preguntar: ¿cuál de esos dos factores es el decisivo? La conciencia cognoscente, ¿se apoya preferentemente, o incluso exclusivamente, en la experiencia o en el pensamiento?

¿De cuál de las dos fuentes de conocimiento saca sus contenidos? ¿Dónde reside el origen del conocimiento?

La cuestión del origen del conocimiento humano puede tener tanto un sentido *psicológico* como un sentido *lógico*. En el primer caso dice: ¿cómo tiene lugar psicológicamente el conocimiento en el sujeto pensante? En el segundo caso: ¿en qué se funda la validez del conocimiento? ¿Cuáles son sus bases lógicas? Ambas cuestiones no han sido separadas las más de las veces en la historia de la filosofía. Existe, en efecto, una íntima conexión entre ellas. La solución de la cuestión de la validez supone una concepción psicológica determinada. Quien, por ejemplo, vea en el pensamiento humano, en la razón, la única base de conocimiento, estará convencido de la especificidad y autonomía psicológicas de los procesos del pensamiento. A la inversa, aquel que funde todo conocimiento en la experiencia, negará la autonomía del pensamiento, incluso en sentido psicológico.

1. El racionalismo

La posición epistemológica que ve en el pensamiento, en la razón, la fuente principal del conocimiento humano, se llama *racionalismo* (de *ratio* = razón). Según él, un conocimiento sólo merece, en realidad, este nombre cuando es lógicamente necesario y universalmente válido. Cuando nuestra razón juzga que una cosa tiene que ser así y que no puede ser de otro modo; que tiene que ser así, por tanto, siempre y en todas partes, entonces y sólo entonces nos encontramos ante un verdadero

conocimiento, en opinión del racionalismo. Un conocimiento semejante se nos presenta, por ejemplo, cuando formulamos el juicio “el todo es mayor que la parte” o “todos los cuerpos son extensos”. En ambos casos vemos con evidencia que tiene que ser así y que la razón se contradiría a sí misma si quisiera sostener lo contrario. Y porque tiene que ser así, es también siempre y en todas partes así. Estos juicios poseen, pues, una *necesidad lógica* y una *validez universal* rigurosa.

Cosa muy distinta sucede, en cambio, con el juicio “todos los cuerpos son pesados”, o el juicio “el agua hierve a cien grados”. En este caso sólo podemos juzgar que es así, pero no que tiene que ser así. En y por sí es perfectamente concebible que el agua hierva a una temperatura inferior o superior; y tampoco significa una contradicción interna representarse un cuerpo que no posea peso, pues la nota del peso no está contenida en el concepto de cuerpo. Estos juicios no tienen, pues, necesidad lógica. Y asimismo les falta la rigurosa validez universal. Podemos juzgar únicamente que el agua hierve a los cien grados y que los cuerpos son pesados, hasta donde hemos podido comprobarlo. Estos juicios sólo son válidos, pues, dentro de límites determinados. La razón de ello es que, en estos juicios, nos hallamos atenidos a la experiencia. Esto no ocurre en los juicios primeramente citados. Formulamos el juicio “todos los cuerpos son extensos”, representándonos el concepto de cuerpo y descubriendo en él la nota de la extensión. Este juicio no se funda, pues, en ninguna experiencia, sino en el pensamiento. Resulta, por lo tanto, que los juicios fundados en el pensamiento, los juicios procedentes de la razón, poseen necesidad lógica y validez universal; los demás, por el contrario, no. Todo verdadero conocimiento se funda, según esto —así concluye el racionalismo—, en el pensamiento. Éste es, por ende, la verdadera fuente y base del conocimiento humano.

Una forma determinada del conocimiento ha servido evidentemente de modelo a la interpretación racionalista del conocimiento. No es difícil decir cuál es: es el conocimiento *matemático*. Éste es, en efecto, un conocimiento predominantemente conceptual y deductivo. En la geometría, por ejemplo, todos los conocimientos se derivan de algunos conceptos y axiomas supremos. El pensamiento impera con absoluta independencia de toda experiencia, siguiendo sólo sus propias leyes. Todos los juicios que formula se distinguen, además, por las notas de la necesidad lógica y la validez universal. Pues bien, cuando se interpreta y concibe todo el conocimiento humano con arreglo a esta forma del conocimiento, se llega al racionalismo. Es ésta, en efecto, una importante razón explicativa del origen del racionalismo, según veremos tan pronto como consideremos de cerca la historia del mismo. Esta historia revela que casi todos los representantes del racionalismo proceden de la matemática.

La forma más antigua del racionalismo se encuentra en Platón. Éste se halla convencido de que todo verdadero saber se distingue por las notas de la necesidad lógica y la validez universal. Ahora bien, el mundo de la experiencia se encuentra en un continuo cambio y mudanza. Consiguientemente, no puede procurarnos un verdadero saber. Con los eleáticos, Platón está profundamente penetrado de la idea de

que los sentidos no pueden conducirnos nunca a un verdadero saber. Lo que les debemos no es una ἐπιστήμη, sino una δόξα; no es un saber, sino una mera opinión. Por ende, si no debemos desesperar de la posibilidad del conocimiento, tiene que haber además del mundo sensible otro suprasensible, del cual saque nuestra conciencia cognoscente sus contenidos. Platón llama a este mundo suprasensible el mundo de las Ideas. Este mundo no es meramente un orden lógico, sino a la vez un orden metafísico, un reino de esencias ideales metafísicas. Este reino se halla, en primer término, en relación con la realidad empírica. Las Ideas son los modelos de las cosas empíricas, las cuales deben su manera de ser, su peculiar esencia, a su "participación" en las Ideas. Pero el mundo de las Ideas se halla, en segundo lugar, en relación con la conciencia cognoscente. No sólo las cosas, también los conceptos por medio de los cuales conocemos las cosas son copias de las Ideas, proceden del mundo de las Ideas. Pero ¿cómo es esto posible? Platón responde con su teoría de la anámnesis. Esta teoría dice que todo conocimiento es una reminiscencia. El alma ha contemplado las Ideas en una existencia preterrena y se acuerda de ellas con ocasión de la percepción sensible. Ésta no tiene, pues, la significación de un fundamento del conocimiento espiritual, sino tan sólo la significación de un estímulo. La médula de este racionalismo es la teoría de la contemplación de las Ideas. Podemos llamar a esta forma de racionalismo, racionalismo *trascendente*.

Una forma algo distinta se encuentra en Plotino y San Agustín. El primero coloca el mundo de las Ideas en el *Nous* cósmico, o sea Espíritu del universo. Las Ideas ya no son un reino de esencias existentes por sí, sino el vivo autodespliegue del *Nous*. Nuestro espíritu es una emanación de este Espíritu cósmico. Entre ambos existe, por ende, la más íntima conexión metafísica. Como consecuencia, la hipótesis de una contemplación preterrena de las Ideas es ahora superflua. El conocimiento tiene lugar simplemente recibiendo el espíritu humano las Ideas del *Nous*, origen metafísico de aquél. Esta recepción es caracterizada por Plotino como una iluminación. "La parte racional de nuestra alma es alimentada e iluminada continuamente desde arriba". Esta idea es recogida y modificada en sentido cristiano por San Agustín. El Dios personal del cristianismo ocupa el lugar del *Nous*. Las Ideas se convierten en las ideas creatrices de Dios. El conocimiento tiene lugar siendo el espíritu humano iluminado por Dios. Las verdades y los conceptos supremos son irradiados por Dios a nuestro espíritu. Pero es de observar que San Agustín, sobre todo en sus últimas obras, reconoce, junto a este saber fundado en la iluminación divina, otra provincia del saber, cuya fuente es la experiencia. Sin embargo, ésta resulta una provincia inferior del saber y San Agustín es, después lo mismo que antes, de opinión de que todo saber en sentido propio y riguroso procede de la razón humana o de la iluminación divina. La médula de este racionalismo es, según esto, la teoría de la iluminación divina. Podemos caracterizar con razón esta forma plotiniano-agustiniana del racionalismo como racionalismo *teológico*.

Este racionalismo experimenta una intensificación en .a Edad Moderna. Se

verifica en el filósofo francés del siglo XVII, Malebranche. Su tesis fundamental dice: *Nous voyons toutes choses en Dieu*. Por *choses* entiende Malebranche las cosas del mundo exterior. El filósofo italiano Gioberti ha renovado esta idea en el siglo XIX. Según él, conocemos las cosas contemplando inmediatamente lo absoluto en su actividad creadora. Gioberti llama a su sistema *ontologismo*, porque parte del Ser real absoluto. Desde entonces se aplica también esta denominación a Malebranche y demás teorías afines, de suerte que ahora se entiende por ontologismo en general la teoría de la intuición racional de lo absoluto como fuente única, o al menos principal, del conocimiento humano. Esta concepción representa igualmente un racionalismo teológico. Para distinguirlo de la forma del racionalismo anteriormente expuesta y caracterizarlo como una intensificación de La misma, podemos llamarlo *teognosticismo*.

Mucho mayor importancia alcanzó otra forma del racionalismo en la Edad Moderna. La encontramos en el fundador de la filosofía moderna, Descartes, y en su continuador, Leibniz. Es la teoría de las ideas innatas (*ideae innatae*), cuyas primeras huellas descubrimos ya en la última época del Pórtico (Cicerón) y que había de representar un papel tan importante en la Edad Moderna. Según ella, nos son innatos cierto número de conceptos, justamente los más importantes, los conceptos fundamentales del conocimiento. Estos conceptos no proceden de la experiencia, sino que representan un patrimonio originario de la razón. Según Descartes, trátase de conceptos más o menos acabados. Leibniz es de opinión que sólo existen en nosotros en germen, potencialmente. Según él, hay ideas innatas en cuanto que es innata a nuestro espíritu la facultad de formar ciertos conceptos independientemente de la experiencia. Leibniz completa el axioma escolástico *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu* con la importante adición *nisi intellectus ipse*. Se puede designar esta forma de racionalismo con el nombre de racionalismo *inmanente*, en oposición al teológico y aj trascendente.

Una última forma del racionalismo se nos presenta en el siglo XIX. Las formas citadas hasta aquí confunden el problema psicológico y el lógico. Lo que es válido independientemente de la experiencia no puede menos, según ellas, de haber surgido también independientemente de la experiencia. Pero la forma de racionalismo a que nos estamos refiriendo distingue, por el contrario, rigurosamente la cuestión del origen psicológico y la del valor lógico y se limita estrictamente a investigar el fundamento de este último. Lo encuentra con ayuda de la idea de la “conciencia en general”. Ésta es tan distinta de la conciencia concreta o individual, a que el racionalismo moderno atribuye las ideas innatas, como del sujeto absoluto, del que el racionalismo antiguo deriva los contenidos del conocimiento. Es algo puramente lógico, una abstracción, y no significa otra cosa que el conjunto de los supuestos o principios supremos del conocimiento. El pensamiento sigue siendo, pues, la única fuente del conocimiento. El contenido total del conocimiento humano se deduce de esos principios supremos por modo rigurosamente lógico. Los contenidos de la

experiencia no dan ningún punto de apoyo al sujeto pensante para su actividad conceptual. Semejan más bien a la *x* de las ecuaciones matemáticas; son las magnitudes que se trata de determinar. Se puede caracterizar esta forma del racionalismo como un racionalismo *lógico* en sentido estricto.

El mérito del racionalismo consiste en haber visto y subrayado con energía la significación del factor racional en el conocimiento humano. Pero es exclusivista al hacer del pensamiento la fuente única o propia del conocimiento. Como hemos visto, ello armoniza con su idea del conocimiento, según el cual todo verdadero conocimiento posee necesidad lógica y validez universal. Pero justamente este ideal es exclusivista, como sacado de una forma determinada del conocimiento, del conocimiento matemático. Otro defecto del racionalismo (con excepción de la forma últimamente citada) consiste en respirar el espíritu del dogmatismo. Cree poder penetrar en la esfera metafísica por el camino del pensamiento puramente conceptual. Deriva de principios formales proposiciones materiales; deduce, de meros conceptos, conocimientos. (Piénsese en el intento de derivar del concepto de Dios su existencia; o de definir, partiendo del concepto de sustancia, la esencia del alma). Justamente este espíritu dogmático del racionalismo ha provocado una y otra vez su antípoda, el empirismo.

2. El empirismo

El *empirismo* (de ἐμπειρὶα = experiencia) opone a la tesis del racionalismo (según la cual el pensamiento, la razón, es la verdadera fuente del conocimiento) la antítesis que dice: la única fuente del conocimiento humano es la experiencia. En opinión del empirismo, no hay ningún patrimonio *a priori* de la razón. La conciencia cognoscente no saca sus contenidos de la razón, sino exclusivamente de la experiencia. El espíritu humano está por naturaleza vacío; es una tabula rasa, una hoja por escribir y en la que escribe la experiencia. Todos nuestros conceptos, incluso los más generales y abstractos, proceden de la experiencia.

Mientras el racionalismo se deja llevar por una idea determinada, por un ideal de conocimiento, el empirismo parte de los hechos concretos. Para justificar su posición acude a la evolución del pensamiento y del conocimiento humanos. Esta evolución prueba, en opinión del empirismo, la alta importancia de la experiencia en la producción del conocimiento. El niño empieza por tener percepciones concretas. Sobre la base de estas percepciones llega paulatinamente a formar representaciones generales y conceptos. Éstos nacen, por ende, orgánicamente de la experiencia. No se encuentra nada semejante a esos conceptos que existen acabados en el espíritu o se forman con total independencia de la experiencia. La experiencia se presenta, pues, como la única fuente del conocimiento.

Mientras los racionalistas proceden de la matemática las más de las veces, la historia del empirismo revela que los defensores de éste proceden casi siempre de las

ciencias naturales. Ello es comprensible. En las ciencias naturales, la experiencia representa el papel decisivo. En ellas se trata sobre todo de comprobar exactamente los hechos, mediante una cuidadosa observación. El investigador está completamente entregado a la experiencia. Es muy natural que quien trabaje preferente o exclusivamente con arreglo a este método de las ciencias naturales, propenda de antemano a colocar el factor empírico sobre el racional. Mientras el filósofo de orientación matemática llega fácilmente a considerar el pensamiento como la única fuente del conocimiento, el filósofo procedente de las ciencias naturales propenderá a considerar la experiencia como la fuente y base de todo el conocimiento humano.

Suele distinguirse una doble experiencia: la interna y la externa. Aquélla consiste en la percepción de sí mismo, ésta en la percepción por los sentidos. Hay una forma del empirismo que sólo admite esta última. Esta forma del empirismo se llama *sensualismo* (de sensus = sentido).

Ya en la Antigüedad tropezamos con ideas empiristas. Las encontramos primero en los sofistas y más tarde especialmente entre los estoicos y los epicúreos. En los estoicos bailamos por primera vez la comparación del alma con una tabla de escribir, imagen que se repite continuamente desde entonces. Pero el desarrollo sistemático del empirismo es obra de la Edad Moderna, y en especial de la filosofía inglesa de los siglos XVII y XVIII. Su verdadero fundador es John Locke (1632-1704). Locke combate con toda decisión la teoría de las ideas innatas. El alma es un “papel blanco”, que la experiencia cubre poco a poco con los trazos de su escritura. Hay una experiencia externa (*sensation*) y una experiencia interna (reflexión). Los contenidos de la experiencia son ideas o representaciones, ya simples, ya complejas. Estas últimas se componen de ideas simples. Las cualidades sensibles primarias y secundarias pertenecen a estas ideas simples. Una idea compleja es, por ejemplo, la idea de cosa o de sustancia que es la suma de las propiedades sensibles de una cosa. El pensamiento no agrega un nuevo elemento, sino que se limita a unir unos con otros los distintos datos de la experiencia. Por lo tanto, en nuestros conceptos no hay contenido nada que no proceda de la experiencia interna o externa. En la cuestión del origen psicológico del conocimiento, Locke adopta, por ende, una posición rigurosamente empirista. Otra cosa es la cuestión del valor lógico. Aunque todos los contenidos del conocimiento proceden de la experiencia —enseña Locke—, su valor lógico no se limita en modo alguno a la experiencia. Hay, por el contrario, verdades que son por completo independientes de la experiencia y, por tanto, universalmente válidas. A ellas pertenecen ante todo las verdades de la matemática. El fundamento de su validez no reside en la experiencia, sino en el pensamiento. Locke infringe, pues, el principio empirista, admitiendo verdades *a priori*.

El empirismo de Locke fue desarrollado por David Hume (1711-1776). Hume divide las “ideas” (*perceptions*) de Locke en impresiones e ideas. Por impresiones entiende las vivas sensaciones que tenemos cuando vemos, oímos, tocamos, etcétera. Hay, pues, impresiones de la sensación y de la reflexión. Por ideas entiende las

representaciones de la memoria y de la fantasía, menos vivas que las impresiones y que surgen en nosotros sobre la base de éstas. Ahora bien, Hume sienta este principio: todas las ideas proceden de las impresiones y no son nada más que copias de las impresiones. Este principio le sirve de criterio para apreciar la validez objetiva de las ideas. Es menester poder señalar a cada idea la impresión correspondiente. Dicho de otra manera: todos nuestros conceptos han de poder reducirse a algo intuitivamente dado. Sólo entonces están justificados. Esto conduce a Hume a abandonar los conceptos de sustancia y de causalidad. En ambos echa de menos la base intuitiva, la

impresión correspondiente. De este modo, también él defiende el principio fundamental del empirismo, según el cual la conciencia cognoscente saca sus contenidos sin excepción de la experiencia. Pero, lo mismo que Locke, también Hume reconoce en la esfera matemática un conocimiento independiente de la experiencia y por ende universalmente válido. Todos los conceptos de este conocimiento proceden también de la experiencia, pero las relaciones existentes entre ellos son válidas independientemente de toda experiencia. Las proposiciones que expresan estas relaciones, como por ejemplo el teorema de Pitágoras, "pueden ser descubiertas por la pura actividad del pensamiento, y no dependen de cosa alguna existente en el mundo. Aunque no hubiese habido nunca un triángulo, las verdades demostradas por Euclides conservarían por siempre su certeza y evidencia".

Un contemporáneo de Hume, el filósofo francés Condillac (1715-1780), transformó el empirismo en el *sensualismo*. Condillac reprocha a Locke haber admitido una doble fuente de conocimiento, la experiencia externa y la experiencia interna. Su tesis dice, por el contrario, que sólo hay una fuente de conocimiento: la sensación. El alma sólo tiene originariamente una facultad: la de experimentar sensaciones. Todas las demás han salido de ésta. El pensamiento no es más que una facultad refinada de experimentar sensaciones. De este modo queda estatuido un riguroso sensualismo.

En el siglo XIX encontramos el empirismo en el filósofo inglés John Stuart Mill (1806-1873). Éste rebasa a Locke y Hume, reduciendo también el conocimiento matemático a la experiencia como única base del conocimiento. No hay proposiciones *a priori*, válidas independientemente de la experiencia. Hasta las leyes lógicas del pensamiento tienen la base de su validez en la experiencia. Tampoco ellas son nada más que generalizaciones de la experiencia pasada.

Así como los racionalistas propenden a un dogmatismo metafísico, los empiristas propenden a un *escepticismo* metafísico. Esto tiene una conexión inmediata con la esencia del empirismo. Si todos los contenidos del conocimiento proceden de la experiencia, el conocimiento humano parece encerrado de antemano dentro de los límites del mundo empírico. La superación de la experiencia, el conocimiento de lo suprasensible, es una cosa imposible. Se comprende, pues, la actitud escéptica de los empiristas frente a todas las especulaciones metafísicas.

La significación del empirismo para la historia del problema del conocimiento consiste en haber señalado con energía la importancia de la experiencia frente al desdén del racionalismo por este factor del conocimiento. Pero el empirismo remplaza un extremo por otro, haciendo de la experiencia la única fuente del conocimiento. Ahora bien, esto no puede hacerse, como conceden indirectamente los mismos cabezas del empirismo, Locke y Hume, al reconocer un saber independiente de toda experiencia junto al saber fundado en ésta. Con ello queda abandonado en principio el empirismo. Pues lo decisivo no es la cuestión del origen psicológico del conocimiento, sino la de su valor lógico.

3. El intelectualismo

El racionalismo y el empirismo son antagónicos. Pero donde existen antagonistas no faltan, por lo regular, intentos de mediar entre ellos. Uno de estos intentos de mediación entre el racionalismo y el empirismo es aquella dirección epistemológica que puede denominarse *intelectualismo*. Mientras el racionalismo considera el pensamiento como la fuente y la base del conocimiento y el empirismo la

experiencia, el intelectualismo es de opinión que ambos factores tienen parte en la producción del conocimiento. El intelectualismo sostiene con el racionalismo que hay juicios lógicamente necesarios y universalmente válidos, y no sólo sobre los objetos ideales —esto lo admiten también los principales representantes del empirismo—, sino también sobre los objetos reales. Pero mientras que el racionalismo consideraba los elementos de estos juicios, los conceptos, como un patrimonio *a priori* de nuestra razón, el intelectualismo los deriva de la experiencia. Como dice, su nombre (*intelligere*, de *intus legere* = leer en el interior), la conciencia cognoscente lee, según él, en la experiencia, saca sus conceptos de la experiencia. Su axioma fundamental es la frase ya citada: *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*. Es cierto que también el empirismo ha invocado repetidamente este axioma. Mas para él significa algo completamente distinto. El empirismo quiere decir con él que en el intelecto, en el pensamiento, no hay contenido nada distinto de los datos de la experiencia, nada nuevo. Pero el intelectualismo afirma justamente lo contrario. Además de las representaciones intuitivas sensibles hay, según él, los conceptos, Estos, en cuanto contenidos de conciencia no intuitivos, son esencialmente distintos de aquéllas, pero están en una relación genética con ellas, supuesto que se obtienen de los contenidos de la experiencia. De este modo, la experiencia y el pensamiento forman juntamente la base del conocimiento humano.

Este punto de vista epistemológico ha sido desenvuelto ya en la Antigüedad. Su fundador es Aristóteles. El racionalismo y el empirismo llegan, en cierto modo, a una síntesis en él. Como discípulo de Platón, Aristóteles se halla bajo la influencia del racionalismo; como naturalista de raza, se inclina, por el contrario, al empirismo. De esta suerte, se sintió fatalmente impulsado a intentar una síntesis del racionalismo y el

empirismo, que llevó a cabo del siguiente modo. Siguiendo su tendencia empirista, coloca el mundo platónico de las ideas dentro de la realidad empírica. Las ideas ya no forman un mundo que flota libremente; ya no se encuentran *por encima*, sino *dentro* de las cosas concretas. Las ideas son las formas esenciales de las cosas. Representan el núcleo esencial y racional de la cosa, núcleo que las propiedades empíricas rodean como una envoltura. Partiendo de este supuesto metafísico, trata Aristóteles de resolver el problema del conocimiento. Si las Ideas se hallan sumidas en las cosas empíricas, ya no tiene razón de ser una contemplación preterrena de aquéllas, en el sentido de Platón. La experiencia alcanza, en cambio, una importancia fundamental. Se convierte en la base de todo el conocimiento. Por medio de los sentidos obtenemos imágenes perceptivas de los objetos concretos. En estas imágenes sensibles se halla contenida la esencia general, la idea de la cosa. Sólo es menester extraerla. Esto tiene lugar por la obra de una facultad especial de la razón humana, el *noûs poietikós*, el entendimiento real o agente. Aristóteles dice de él que "obra como la luz". Ilumina, hace transparentes en cierto modo las imágenes sensibles, de suerte que alumbra en el fondo de ellas la esencia general, la idea de la cosa. Ésta es recibida por el *noûs pathetikós*, el entendimiento posible o pasivo, y así queda realizado el conocimiento.

Esta teoría ha sido desarrollada en la Edad Media por Santo Tomás de Aquino. La tesis fundamental de éste dice: *cognitio intellectus nostri tota derivantur a sensu*. Empezamos recibiendo de las cosas concretas imágenes sensibles, *species sensibiles*. El *intellectus agens* extrae de ellas las imágenes esenciales generales, las *species intelligibiles*. El *intellectus possibilis* recibe en sí éstas y juzga así sobre las cosas. De los conceptos esenciales así formados se obtienen luego, por medio de otras operaciones del pensamiento, los conceptos supremos y más generales, como los que están contenidos en las leyes lógicas del pensamiento (por ejemplo, los conceptos de ser y de no ser, que figuran en el principio de contradicción). También los principios supremos del conocimiento radican, pues, en último

término, en la experiencia, pues representan relaciones que existen entre conceptos procedentes de la experiencia. Santo Tomás declara, por ende, siguiendo a Aristóteles: *Cognitio principiorum provenit nobis ex sensu*.

4. El apriorismo

La historia de la filosofía presenta un segundo intento de mediación entre el racionalismo y el empirismo: el *apriorismo*. También éste considera la experiencia y el pensamiento como fuentes del conocimiento. Pero el apriorismo define la relación entre la experiencia y el pensamiento en un sentido directamente opuesto al intelectualismo. Como ya dice el nombre de apriorismo, nuestro conocimiento presenta, en sentir de esta dirección, elementos *a priori*, independientes de la experiencia. Ésta era también la opinión del racionalismo. Pero mientras éste consideraba los factores *a priori* como contenidos, como conceptos perfectos, para el

apriorismo estos factores son de naturaleza formal. No son *contenidos* sino *formas* del conocimiento. Estas formas reciben su contenido de la experiencia, y en esto el apriorismo se separa del racionalismo y se acerca al empirismo. Los factores *a priori* semejan en cierto sentido recipientes vacíos, que la experiencia llena con contenidos concretos. El principio del apriorismo dice: "Los conceptos sin las intuiciones son vacíos, las intuiciones sin los conceptos son ciegas". Este principio parece coincidir a primera vista con el axioma fundamental del intelectualismo aristotélico-escolástico. Y en efecto, ambos concuerdan en admitir un factor racional y un factor empírico en el conocimiento humano. Mas por otra parte definen la relación mutua de ambos factores en un sentido totalmente distinto. El intelectualismo deriva el factor racional del empírico: todos los conceptos proceden, según él, de la experiencia. El apriorismo rechaza del modo más resuelto semejante derivación. El factor *a priori* no procede, según él, de la experiencia, sino del pensamiento, de la razón. Ésta imprime en cierto modo las formas *a priori* a la materia empírica y constituye de esta suerte los objetos del conocimiento. En el apriorismo, el pensamiento no se conduce receptiva y pasivamente frente a la experiencia, como en el intelectualismo, sino espontánea y activamente.

El fundador de este apriorismo es Kant. Toda su filosofía está dominada por la tendencia a mediar entre el racionalismo de Leibniz y Wolff y el empirismo de Locke y Hume. Así lo hace, declarando que la materia del conocimiento procede de la experiencia y que la forma procede del pensamiento. Con la materia se significan las sensaciones. Éstas carecen de toda regla y orden, representan un puro caos. Nuestro pensamiento crea el orden en este caos, enlazando unos con otros y poniendo en conexión los contenidos de las sensaciones. Esto se verifica mediante las formas de la intuición y del pensamiento. Las formas de la intuición son el espacio y el tiempo. La conciencia cognoscente empieza introduciendo el orden en el tumulto de las sensaciones, ordenándolas en el espacio y en el tiempo, en una yuxtaposición y en una sucesión. Introduce luego una nueva conexión entre los contenidos de la percepción con ayuda de las formas del pensamiento, que son doce, según Kant. Enlaza, por ejemplo, dos contenidos de la percepción mediante la forma intelectual (categoría) de la causalidad, considerando el uno como causa, el otro como efecto, y estableciendo así entre ellos una conexión causal. De este modo edifica la conciencia cognoscente el mundo de sus objetos. Como se ha visto, toma los sillares de la experiencia. Pero el modo y manera de erigir el edificio, la estructura entera de la construcción, está determinada por las leyes inmanentes al pensamiento, por las formas y las funciones *a priori* de la conciencia.

Si ponemos el intelectualismo y el apriorismo en relación con las dos posiciones antagónicas entre las cuales quieren mediar, descubriremos en seguida que el intelectualismo se acerca al empirismo; el apriorismo, por el contrario, al racionalismo. El intelectualismo deriva los conceptos de la experiencia, mientras que el apriorismo rechaza esta derivación y refiere el factor racional, no a la experiencia,

sino a la razón.

5. Crítica y posición propia

Para completar las observaciones críticas hechas al exponer el racionalismo y el empirismo, tomando en principio una posición frente a ambas direcciones, habremos de separar rigurosamente el problema *psicológico* y el problema *lógico*. Empecemos fijando la vista en el primero y considerando el racionalismo y el empirismo como dos respuestas a la cuestión del origen *psicológico* del conocimiento humano. Ambos resultan entonces falsos. El empirismo, que deriva de la experiencia el contenido total del conocimiento y que sólo conoce, por tanto, contenidos de conciencia intuitivos, está refutado por los resultados de la moderna psicología del pensamiento. Ésta ha demostrado, en efecto, que además de los contenidos de conciencia intuitivos y sensibles hay otros no intuitivos, intelectuales. Ha probado que los contenidos del pensamiento, los conceptos, son algo específicamente distinto de las percepciones y las representaciones, son una clase especial de contenidos de conciencia. Ha demostrado, además, que ya en las más simples percepciones hay contenido un pensamiento; que, por tanto, no sólo la experiencia, sino también el pensamiento, tiene parte en su producción. Con esto queda refutado el empirismo (psicológicamente entendido). Pero tampoco el racionalismo resiste a la psicología. Ésta no sabe nada de conceptos innatos, ni menos de conceptos dimanantes de fuentes trascendentes. La psicología demuestra, por el contrario, que la formación de nuestros conceptos está influida por la experiencia; que, por ende, en la génesis de nuestros conceptos tienen parte, no sólo el pensamiento, sino también la experiencia. Por eso cuando el racionalismo lo deriva todo del pensamiento y el empirismo todo de la experiencia, es menester acudir a los resultados de la psicología, que ha demostrado que el conocimiento humano es un cruce de contenidos de conciencia intuitivos y no intuitivos, un producto del factor racional y el factor empírico.

Si consideramos ahora el racionalismo y el empirismo desde el punto de vista del problema *lógico* y vemos en ellos dos soluciones a la cuestión de la validez del conocimiento humano, llegamos a un resultado semejante. Tampoco ahora podremos dar la razón al racionalismo ni al empirismo. Debemos hacer, por el contrario, una distinción entre el conocimiento propio de las ciencias ideales y el propio de las ciencias reales. Ya la historia de ambas posiciones nos conduce a esta distinción. Vimos, en efecto, que los racionalistas procedían las más veces de la matemática, una ciencia ideal; los empiristas, por el contrario, de las ciencias naturales, ciencias reales. Unos y otros tendrían también completa razón si limitasen sus teorías epistemológicas a aquella esfera del conocimiento que tienen a la vista. Cuando el racionalismo enseña que nuestro conocimiento tiene la base de su validez en la razón, que la validez de nuestros juicios se funda en el pensamiento, lo que enseña es absolutamente exacto, tratándose de las *ciencias ideales*. Cuando consideramos, por

ejemplo, una proposición lógica (verbigracia, el principio de contradicción) o matemática (verbigracia, la proposición "el todo es mayor que la parte"), no necesitamos preguntar nada a la experiencia para conocer su verdad. Basta comprobar entre sí los conceptos contenidos en ellas, para ver con evidencia la verdad de estas proposiciones. Estas proposiciones son,

pues, válidas con completa independencia de la experiencia, o *a priori*, como dice la expresión técnica. Leibniz las llama *vérités de raison*; verdades de razón.

La cosa resulta muy distinta en la esfera de las *ciencias reales*, de las ciencias de la naturaleza y del espíritu. Dentro de esta esfera es válida, en efecto, la tesis del empirismo; nuestro conocimiento descansa en la experiencia, nuestros juicios tienen en la experiencia la base de su validez. Tomemos, por ejemplo, el juicio "el agua hierve a cien grados", o el juicio "Kant nació el año 1724". El pensamiento puro no puede decir nada sobre si estos juicios son o no verdaderos. Estos juicios descansan sobre la experiencia. No son válidos *a priori*, sino *a posteriori*. Son, para hablar con Leibniz, *vérités de fait*, verdades de hecho.

Si consideramos, por último, las dos *posiciones intermedias*, habremos de juzgar que se ajustan a los hechos psicológicos. Éstos muestran, como hemos visto, que en la producción del conocimiento tienen parte tanto la experiencia como la razón. Pero ésta es justamente la doctrina del intelectualismo y del apriorismo. Nuestro conocimiento tiene, según ambas, un factor racional y un factor empírico.

Más difícil es tomar posición frente a ambas teorías desde el punto de vista del problema *lógico*. Las dos son en este punto de opinión que no sólo hay juicios de rigurosa necesidad lógica y validez universal sobre los objetos ideales, sino también sobre los reales. En esto van de acuerdo con el racionalismo. Pero el fundamento es en ambos casos completamente distinto. El racionalismo necesita apoyar la validez real de los juicios referentes a objetos reales, admitiendo una especie de armonía prestablecida entre las ideas innatas o dimanantes de lo trascendente y la realidad. El intelectualismo logra resolver este problema más fácilmente, dado que pone la realidad empírica en íntima relación genética con la conciencia cognoscente, haciendo que los conceptos se obtengan del material empírico. Sin embargo, también el intelectualismo hace en este punto una hipótesis metafísica, que consiste en suponer que la realidad presenta una estructura racional; que en todo caso hay escondido en cierto modo un núcleo esencial y racional, núcleo que en el acto del conocimiento transmigra, por decirlo así, a la conciencia. Añádase otra hipótesis metafísica, que reside en la teoría del *intellectus agens*. Este último es una construcción metafísica, determinada por el esquema de la potencia y el acto, que domina toda la metafísica aristotélico-tomista; pero esta construcción no tiene apoyo alguno en los datos psicológicos del conocimiento. El apriorismo evita ambos escollos. Ni hace aquella suposición metafísico-cosmológica, ni realiza esta construcción metafísico-psicológica. Pero con esto no se ha probado aún que su teoría sea exacta. A esta cuestión sólo podrá responderse cuando esté resuelto el verdadero

problema central de la teoría del conocimiento, el problema de la esencia del conocimiento. Sin embargo, podemos dar ya al apriorismo la razón en el sentido de que también el conocimiento propio de las ciencias reales presenta *factores a priori*. No se trata de proposiciones lógicamente necesarias, como las que podríamos señalar en la lógica y la matemática; pero sí de supuestos muy generales, que constituyen la base de todo conocimiento científico. *A priori* no significa en este caso lo que es lógicamente necesario; sino tan sólo aquello que hace posible la experiencia, esto es, el conocimiento de la realidad empírica o el conocimiento propio de las ciencias reales. Uno de estos supuestos generales de todo conocimiento propio de las ciencias reales es, por ejemplo, el *principio de causalidad*. Este principio dice que todo proceso tiene una causa. Sólo haciendo este supuesto podemos llegar a obtener conocimiento en la esfera de las ciencias reales. Nos sería imposible, por ejemplo, establecer leyes generales en la ciencia de la naturaleza, si no supusiéramos que en la naturaleza reinan la regularidad, el orden y la conexión. Nos encontramos aquí con una “condición de la experiencia posible”, para hablar con Kant.

III
LA ESENCIA DEL CONOCIMIENTO

El conocimiento representa una relación entre un sujeto y un objeto. El verdadero problema del conocimiento consiste, por tanto, en el problema de la relación entre el sujeto y el objeto. Hemos visto que el conocimiento se representa a la conciencia natural como una determinación del

sujeto por el objeto. Pero ¿es justa esta concepción? ¿No debemos hablar a la inversa, de una determinación del objeto por el sujeto, en el conocimiento? ¿Cuál es el factor determinante en el conocimiento humano? ¿Tiene éste su centro de gravedad en el sujeto o en el objeto?

Se puede responder a esta cuestión sin decir nada sobre el carácter ontológico del sujeto y el objeto. En este caso nos encontramos con una solución *premetafísica* del problema. Está “solución” puede resultar tanto favorable al objeto como al sujeto. En el primer caso se tiene el *objetivismo*; en el segundo, el *subjetivismo*. Bien entendido que esta última expresión significa algo totalmente distinto que hasta aquí.

Si se hace intervenir en la cuestión el carácter ontológico del objeto, es posible una doble decisión. O se admite que todos los objetos poseen un ser ideal, mental —ésta es la tesis del *idealismo*—, o se afirma que además de los objetos ideales hay objetos reales, independientes del pensamiento. Esta última es la tesis del *realismo*. Dentro de estas dos concepciones fundamentales son posibles, a su vez, distintas posiciones.

Finalmente, se puede resolver el problema del sujeto y el objeto, remontándose al último principio de las cosas, a lo absoluto, y definiendo desde él la relación del pensamiento y el ser. En este caso se tiene una solución *teológica* del problema. Esta solución puede darse tanto en un sentido monista y panteísta como en un sentido dualista y teísta.

1. Soluciones premetafísicas

a) El objetivismo

Según el objetivismo, el objeto es el decisivo entre los dos miembros de la relación cognoscitiva. El *objeto determina al sujeto*. Éste ha de regirse por aquél. El sujeto toma sobre sí en cierto modo las propiedades del objeto, las reproduce. Esto supone que el objeto hace frente como algo acabado, algo definido de suyo, a la conciencia cognoscente. Justamente en esto reside la idea central del objetivismo. Según él, los objetos son algo dado, algo que presenta una estructura totalmente definida, estructura que es reconstruida, digámoslo así, por la conciencia

cognoscente.

Platón es el primero que ha defendido el objetivismo en el sentido que acabamos de describir. Su teoría de las Ideas es la primera formulación clásica de la idea fundamental del objetivismo. Las Ideas son, según Platón, realidades objetivas. Forman un orden sustantivo, un reino objetivo. El mundo sensible tiene enfrente al suprasensible. Y así como descubrimos los objetos del primero en la intuición

sensible, en la percepción, así descubrimos los objetos del segundo en una intuición no sensible, la intuición de las ideas.

El pensamiento básico de la teoría platónica de las ideas revive hoy en la fenomenología fundada por Edmund Husserl. Como Platón, Husserl distingue también rigurosamente entre la intuición sensible y la intuición no sensible, aquélla tiene por objeto las cosas concretas, individuales; ésta, por el contrario, las esencias generales de las cosas. Lo que Platón denomina idea se llama en Husserl esencia. Y así como las ideas representan en Platón un mundo existente por sí, las esencias o *quidditates* forman en Husserl una esfera propia, un reino independiente. El acceso a este reino reside, repetimos, en una intuición no sensible. Si ésta fue caracterizada por Platón como la intuición de las ideas, es designada por Husserl como una "intuición de las esencias". Husserl emplea también el término "ideación", que hace resaltar más claramente aún el parentesco con la teoría platónica.

La coincidencia entre la teoría platónica de las ideas y la teoría de Husserl sólo se refiere, sin embargo, al pensamiento fundamental, no al desenvolvimiento particular de éste. Mientras Husserl se detiene en el reino de las esencias ideales y lo considera como algo último, Platón avanza hasta atribuir una realidad metafísica a estas esencias. Lo característico de la teoría platónica de las ideas está en definir las ideas como realidades suprasensibles, como entidades metafísicas. Husserl discrepa también de Platón en que remplaza la mitológica contemplación de las ideas, que supone la prexistencia del alma, por una intuición de las esencias dependientes del fenómeno concreto, apoyándose en el cual se realiza. En esto hay cierta aproximación a la teoría aristotélica del conocimiento.

El objetivismo fenomenológico se alía en Husserl con el idealismo epistemológico. Husserl niega, en efecto, el carácter de realidad a los sustentáculos concretos de las esencias o *quidditates*. El objeto, por ejemplo, que sustenta la esencia "rojo" no posee un ser real, independiente del pensamiento; en Scheler, por el contrario, el objetivismo fenomenológico contrae alianza con el realismo epistemológico. Esto prueba que la solución objetivista es una solución premetafísica.

b) El subjetivismo

Para el objetivismo el centro de gravedad del conocimiento reside en el objeto; el reino objetivo de las Ideas o esencias es, por decirlo así, el fundamento sobre el que descansa el edificio del conocimiento. El subjetivismo, por el contrario, trata de

fundar el conocimiento humano en el *sujeto*. Para ello coloca el mundo de las Ideas, el conjunto de los principios del conocimiento, en un sujeto. Éste se presenta como el punto de que pende, por decirlo así, la verdad del conocimiento humano. Pero téngase en cuenta que con el sujeto no se quiere significar el sujeto concreto, individual, del pensamiento, sino un sujeto superior, trascendente.

Un tránsito del objetivismo al subjetivismo, en el sentido descrito, tuvo lugar cuando San Agustín, siguiendo el precedente de Plotino, colocó el mundo flotante de las Ideas platónicas en el Espíritu divino, haciendo de las esencias ideales, existentes por sí, contenidos lógicos de la razón divina, pensamientos de Dios. Desde entonces, la verdad ya no está fundada en un reino de realidades suprasensibles, en un mundo espiritual objetivo, sino en una conciencia, en un sujeto. Lo peculiar del conocimiento ya no consiste en enfrentarse con un mundo objetivo, sino en volverse hacia aquel sujeto

supremo. De él, no del objeto, recibe la conciencia cognoscente sus contenidos. Por medio de estos supremos contenidos, de estos principios y conceptos generales, levanta la razón el edificio del conocimiento. Éste se halla fundado, por ende, en lo absoluto, en Dios.

También encontramos la idea central de esta concepción en la filosofía moderna. Pero esta vez no es en la fenomenología, sino justamente en su antípoda, el neokantismo, donde encontramos dicha concepción. La escuela de Marburgo es, más concretamente, la que defiende el subjetivismo descrito. La idea central del subjetivismo se presenta aquí despojada de todos los accesorios metafísicos y psicológicos. El sujeto, en quien el conocimiento aparece fundado en último término, no es un sujeto metafísico, sino puramente lógico. Es caracterizado, según ya vimos, como una “conciencia en general”. Se significa con esto el conjunto de las leyes y los conceptos supremos de nuestro conocimiento. Éstos son los medios merced a los cuales la conciencia cognoscente define los objetos. Esta definición es concebida como una *producción* del objeto. No hay objetos independientes de la conciencia, sino que todos los objetos son engendros de ésta, productos del pensamiento. Mientras en San Agustín corresponde algo real, un objeto, al producto del conocimiento, engendrado mediante las normas y los conceptos supremos, en suma, al concepto, según la teoría de la escuela de Marburgo coinciden el concepto y la realidad, el pensamiento y el ser. Según ella, sólo hay un ser conceptual, mental, no un ser real, independiente del pensamiento. También del lado del objeto se rechaza, pues, toda posición de realidad. Mientras el subjetivismo descrito llega en el "platónico cristiano" a una síntesis con el realismo, en los modernos kantianos aparece en el marco de un riguroso idealismo. Esto prueba de nuevo que esta posición no implica de suyo una decisión metafísica, sino que representa una solución premetafísica.

2. Soluciones metafísicas

a) El realismo

Entendemos por realismo aquella posición epistemológica según la cual hay cosas reales, independientes de la conciencia. Esta posición admite diversas modalidades. La primitiva, tanto histórica como psicológicamente, es el realismo *ingenuo*. Este realismo no se halla influido aún por ninguna reflexión crítica acerca del conocimiento. El problema del sujeto y el objeto no existe aún para él. No distingue en absoluto entre la percepción, que es un contenido de la conciencia, y el objeto percibido. No ve que las cosas no nos son dadas en sí mismas, en su corporeidad, inmediatamente, sino sólo como contenidos de la percepción. Y como identifica los contenidos de la percepción con los objetos, atribuye a éstos todas las propiedades encerradas en aquéllos. Las cosas son, según él, exactamente tales como las percibimos. Los colores que vemos en ellas les pertenecen como cualidades objetivas. Lo mismo pasa con su sabor y olor, su dureza o blandura, etcétera. Todas estas propiedades convienen a las cosas objetivas, independientemente de la conciencia percipiente.

Distinto del realismo ingenuo es el realismo *natural*. Éste ya no es ingenuo, sino que está influido por reflexiones críticas sobre el conocimiento. Ello se revela en que ya no identifica el contenido de la percepción y el objeto, sino que distingue el uno del otro. Sin embargo, sostiene que los objetos responden exactamente a los contenidos de la percepción. Para el defensor del realismo natural es tan absurdo como para el realista ingenuo que la sangre no sea roja, ni el azúcar dulce, sino que el rojo y el dulce sólo existan en nuestra conciencia. También para él son, éstas, propiedades objetivas de las cosas. Por ser ésta la opinión de la conciencia natural, llamamos a este realismo “realismo natural”.

La tercera forma del realismo es el realismo *crítico*, que se llama crítico porque descansa en lucubraciones de crítica del conocimiento. El realismo crítico no cree que convengan a las cosas todas las propiedades encerradas en los contenidos de la percepción, sino que es, por el contrario, de opinión que todas las propiedades o cualidades de las cosas que percibimos sólo por *un* sentido, como los colores, los sonidos, los olores, los sabores, etcétera, únicamente existen en nuestra conciencia. Estas cualidades surgen cuando determinados estímulos externos actúan sobre nuestros órganos de los sentidos. Representan, por ende, reacciones de nuestra conciencia, cuya índole depende, naturalmente, de la organización de ésta. No tiene, pues, carácter objetivo sino subjetivo. Es menester, sin embargo, suponer en las cosas ciertos elementos objetivos y causales, para explicar la aparición de estas cualidades. El hecho de que la sangre nos parezca roja y el azúcar dulce ha de estar fundado en la naturaleza de estos objetos.

Las tres formas del realismo se encuentran ya en la filosofía antigua. El realismo ingenuo es la posición general en el primer periodo del pensamiento griego. Pero ya en Demócrito (470-370) tropezamos con el realismo crítico. Según Demócrito, sólo

hay átomos con propiedades cuantitativas. De aquí se infiere que todo lo cualitativo debe considerarse como adición de nuestros sentidos. El color, el sabor y todo lo demás que los contenidos de la percepción presentan además de los elementos cuantitativos del tamaño, la forma, etcétera, debe cargarse a la cuenta del sujeto. Esta doctrina de Demócrito no logró, sin embargo, imponerse en la filosofía griega. Una de las principales causas de ello debe verse en la gran influencia ejercida por Aristóteles. Éste sostiene, al contrario que Demócrito, el realismo natural. Aristóteles es de opinión que las propiedades percibidas convienen también a las cosas, independientemente de la conciencia cognoscente. Esta doctrina mantuvo su predominio hasta la Edad Moderna. Sólo entonces revivió la teoría de Demócrito. La ciencia de la naturaleza fue la que favoreció esta resurrección. Galileo fue el primero que defendió nuevamente la tesis de que la materia sólo presenta propiedades espacio-temporales y cuantitativas, mientras que todas las demás propiedades deben considerarse como subjetivas. Descartes y Hobbes dieron a esta teoría un fundamento más exacto. Y John Locke es el que más contribuyó a difundirla con su división de las cualidades sensibles en primarias y secundarias. Las primeras son aquellas que percibimos por medio de varios sentidos, como el tamaño, la forma, el movimiento, el espacio, el número. Estas cualidades poseen carácter objetivo, son propiedades de las cosas. Las cualidades secundarias, esto es, aquellas que sólo percibimos por un sentido, como los colores, los sonidos, los olores, los sabores, la blandura, la dureza, etcétera, tienen por el contrario carácter subjetivo, existen meramente en nuestra conciencia, aunque deba suponerse en las cosas elementos objetivos correspondientes a ellas.

Como revela esta ojeada histórica, el realismo crítico funda ante todo su concepción de las cualidades secundarias[3] en razones tomadas de la ciencia de la naturaleza. La *física* es quien se las ofrece en primer término. La física concibe el mundo como un sistema de sustancias definidas de un modo puramente cuantitativo. Nada cualitativo tiene derecho de ciudadanía en el mundo del físico, sino que todo lo cualitativo es expulsado de él; también las cualidades secundarias. El físico, sin embargo, no las elimina simplemente. Aunque considera que sólo surgen en la conciencia, las concibe causadas por procesos objetivos, reales. Así, por ejemplo, las vibraciones del éter constituyen el estímulo objetivo para la aparición de las sensaciones de color y claridad. La física moderna considera las cualidades secundarias, según esto, como reacciones de la conciencia a determinados estímulos, los cuales no son las cosas mismas, sino ciertas acciones causales de las cosas sobre los órganos de los sentidos.

La *fisiología* proporciona al realismo crítico nuevas razones. La fisiología muestra que tampoco percibimos inmediatamente las acciones de las cosas sobre nuestros órganos de los sentidos. El hecho de que los estímulos alcancen los órganos de los sentidos no significa que sean ya conscientes. Necesitan pasar primero por estos órganos o por la piel, para llegar a los nervios transmisores propiamente de la

sensación. Estos nervios los transmiten al cerebro. Si nos representamos la estructura extremadamente complicada del cerebro, es poco probable que el proceso que surge finalmente en la corteza cerebral, como respuesta a un estímulo físico, tenga aún alguna analogía con este estímulo.

Por último, también la *psicología* proporciona al realismo crítico importantes argumentos. El análisis psicológico del proceso de la percepción revela que las sensaciones no constituyen por sí solas las percepciones. En toda percepción existen ciertos elementos que no deben considerarse simplemente como reacciones a estímulos objetivos, esto es, como sensaciones, sino como adiciones de la conciencia percipiente. Si cogemos, por ejemplo, un trozo de yeso, no tenemos meramente la sensación de blanco y la sensación de peso y suavidad determinados, sino que adjudicamos también al objeto yeso una forma y extensión determinadas y le aplicamos además determinados conceptos, como los de cosa y propiedad. Estos elementos del contenido de nuestra percepción no pueden reducirse pura y simplemente a estímulos objetivos, sino que representan adiciones de nuestra conciencia. Aunque esto no pruebe todavía que estas adiciones deben considerarse como productos puramente espontáneos de nuestra conciencia y que no exista ningún nexo entre ellos y los estímulos objetivos, semejantes descubrimientos psicológicos hacen de todo caso sumamente inverosímil la tesis del realismo ingenuo, según la cual nuestra conciencia reflejaría simplemente como un espejo las cosas exteriores.

El realismo crítico apela, pues, a razones físicas, fisiológicas y psicológicas, contra el realismo ingenuo y el natural. Estas razones no poseen, sin embargo, un carácter de probabilidad. Hacen parecer la concepción del realismo ingenuo y natural inverosímil, pero no imposible. Y en efecto, debemos decir que el realismo natural ha encontrado recientemente una defensa que se funda en todos los medios de la fisiología y la psicología modernas (Cf. Gredt, *Nuestro mundo exterior*, 1920).

Mucho más importante que la forma en que el realismo crítico defiende su opinión sobre las cualidades secundarias (en la cual discrepa del realismo ingenuo y del natural), es la defensa que hace de su tesis fundamental, común con el realismo ingenuo y el natural, de que hay objetos independientes de la conciencia. Los tres argumentos siguientes pueden considerarse como los más importantes que el realismo crítico aduce en favor de esta tesis.

En primer término, el realismo crítico acude a una diferencia elemental entre las *percepciones* y las *representaciones*. Esta diferencia consiste en que en las percepciones se trata de objetos que pueden ser percibidos por varios sujetos, mientras los contenidos de las representaciones sólo son perceptibles para el sujeto que los posee. Si alguien enseña a otros la pluma que lleva en la mano, ésta es percibida por una pluralidad de sujetos; mas si alguien recuerda un paisaje que ha visto, o se representa, en la fantasía un paisaje cualquiera, el contenido de esta representación sólo existe para él. Los objetos de la percepción son perceptibles, pues, para *muchos* individuos; los contenidos de la representación, sólo

para *uno*. Esta *interindividualidad* de los objetos de la percepción sólo puede explicarse, en opinión del realismo crítico, mediante la hipótesis de la existencia de objetos reales, que actúan sobre los distintos sujetos y provocan en ellos las percepciones.

Otra razón aducida por el realismo crítico es la *independencia de las percepciones respecto de la voluntad*. Mientras que podemos evocar, modificar y hacer desaparecer a voluntad las representaciones, esto no es posible en las percepciones. Su llegada y su marcha, su contenido y su viveza son independientes de nuestra voluntad. Esta independencia tiene su única explicación posible, según el realismo crítico, en que las percepciones son causadas por objetos que existen independientemente del sujeto percipiente, esto es, que existen en la realidad.

Pero la razón de más peso que el realismo crítico hace valer es la *independencia de los objetos de la percepción respecto de nuestras percepciones*. Los objetos de la percepción siguen existiendo, aunque hayamos sustraído nuestros sentidos a sus influjos y como consecuencia ya no los percibamos. Por la mañana encontramos en el mismo sitio la mesa de trabajo que abandonamos la noche antes. La conciencia de la independencia de los objetos de nuestra percepción respecto de ésta resulta todavía más clara cuando los objetos se han transformado durante el tiempo en que no los percibimos. Llegamos en primavera a un paisaje que vimos por última vez en invierno y lo encontramos totalmente cambiado. Este cambio se ha verificado sin contar para nada con nuestra cooperación. La independencia de los objetos de la percepción respecto de la conciencia percipiente resalta en este caso claramente. El realismo crítico infiere de aquí que en la percepción nos encontramos con objetos que existen fuera de nosotros, que poseen un ser real.

El realismo crítico trata, como se ve, de asegurar la realidad por un camino racional. Esta forma de defenderla parece insuficiente, empero, a otros representantes del realismo. La realidad no puede, según ellos, ser probada, sino sólo *experimentada y vivida*. Las experiencias de la voluntad son, más concretamente, las que nos dan la certeza de la existencia de objetos exteriores a la conciencia. Así como con nuestro intelecto estamos frente al modo de ser de las cosas, a su *essentia*, existe una coordinación análoga entre nuestra voluntad y la realidad de las cosas, su *existentia*. Si fuésemos puros seres intelectuales, no tendríamos conciencia alguna de la realidad. Debemos ésta exclusivamente a nuestra voluntad. Las cosas oponen resistencia a nuestras voliciones y deseos, y en estas resistencias vivimos la realidad de las cosas. Éstas se presentan a nuestra conciencia como reales justamente porque se hacen sentir como factores adversos en nuestra vida volitiva. Esta forma del realismo suele denominarse realismo *volitivo*.

El realismo volitivo es un producto de la filosofía moderna. Lo encontramos por primera vez en el siglo XIX. Como su primer representante puede considerarse al filósofo francés Maine de Biran. El que más se ha esforzado después por fundamentarlo y desarrollarlo es Wilhelm Dilthey. Su discípulo Frischeisen-Köhler

ha seguido construyendo sobre sus resultados, tratando de superar, desde esta posición, el idealismo lógico de los neokantianos. El realismo volitivo aparece también, últimamente, en la fenomenología de dirección realista, en especial en Max Scheler.

Hemos visto las diversas formas del realismo. Todas ellas tienen por base la misma tesis: que hay objetos reales, independientes de la conciencia. Sobre la razón o la sinrazón de esta tesis sólo podremos decidir después de haber hecho conocimiento con la antítesis del realismo. Esta antítesis es el idealismo.

b) El idealismo

La palabra idealismo se usa en sentidos muy diversos. Hemos de distinguir principalmente entre idealismo en sentido *metafísico* e idealismo en sentido *epistemológico*. Llamamos idealismo metafísico a la convicción de que la realidad tiene por fondo fuerzas espirituales, potencias ideales. Aquí sólo hemos de tratar, naturalmente, del idealismo epistemológico. Éste sustenta la tesis de que no hay cosas reales, independientes de la conciencia. Ahora bien, como, suprimidas las cosas reales, sólo quedan dos clases de objetos, los de conciencia (las representaciones, los sentimientos, etcétera) y los ideales (los objetos de la lógica y de la matemática), el idealismo ha de considerar necesariamente los presuntos objetos reales como objetos de conciencia o como objetos ideales. De aquí resultan las dos formas del idealismo: el subjetivo o psicológico y el objetivo o lógico. Aquél afirma el primer miembro; éste, el segundo de la alternativa anterior.

Fijemos primero la vista en el idealismo *subjetivo* o *psicológico*. Toda realidad está encerrada, según él, en la conciencia del sujeto. Las cosas no son nada más que contenidos de la conciencia. Todo su ser consiste en ser percibidas por nosotros, en ser contenidos de nuestra conciencia. Tan pronto como dejan de ser percibidas por nosotros, dejan también de existir. No poseen un ser independiente de nuestra conciencia. Nuestra conciencia con sus varios contenidos es lo único real. Por eso suele llamarse también esta posición consciencialismo (de *conscientia* = conciencia).

El representante clásico de esta posición es el filósofo inglés Berkeley. Él ha acuñado la fórmula exacta para esta posición: *esse* = *percipi*, el ser de las cosas consiste en su ser percibidas. La pluma que tengo ahora en la mano no es, según esto, otra cosa que un complejo de sensaciones visuales y táctiles. Detrás de éstas no se halla ninguna cosa que las provoque en mi conciencia, sino que el ser de la pluma se agota en su ser percibido. Berkeley, sin embargo, sólo aplicaba su principio a las cosas materiales, pero no a las almas, a las cuales reconocía una existencia independiente. Lo mismo hacía respecto de Dios, a quien consideraba como la causa de la aparición de las percepciones sensibles en nosotros. De este modo creía poder explicar la independencia de las últimas respecto de nuestros deseos y voliciones. El idealismo de Berkeley tiene, pues, una base metafísica y teológica. Esta base

desaparece en las nuevas y novísimas formas del idealismo subjetivo. Como tales son de citar las siguientes: el *empiriocriticismo*, defendido por Avenarius y Mach, cuya tesis dice: no hay más que sensaciones; la filosofía de la inmanencia, de Schuppe y de Schubert-Soldern, según la cual todo es inmanente a la conciencia. En el filósofo últimamente nombrado, el idealismo subjetivo se convierte en solipsismo, que considera la conciencia del sujeto cognoscente como lo único existente.

El idealismo *objetivo* o *lógico* es esencialmente distinto del subjetivo o psicológico. Mientras éste parte de la conciencia del sujeto individual, aquél toma por punto de partida la conciencia objetiva de la ciencia, tal como se expresa en las obras científicas. El contenido de esta conciencia no es un complejo de procesos psicológicos, sino una suma de pensamientos, de juicios. Con otras palabras, no es nada psicológicamente real, sino lógicamente ideal, es un sistema de juicios. Si se intenta explicar la realidad por esta conciencia ideal, por esta "conciencia en general", esto no significa hacer de las cosas datos psicológicos, contenidos de conciencia, sino reducirlas a algo ideal, a elementos lógicos. El idealista lógico no reduce el ser de las cosas a su ser percibidas, como el idealista subjetivo, sino que distingue lo dado en la percepción de la percepción misma. Pero en lo dado en la percepción tampoco ve una referencia a un objeto real como hace el realismo crítico, sino que lo considera más bien como una *incógnita*, esto es, considera como el problema del conocimiento definir lógicamente lo dado en la percepción y convertirlo de este modo en objeto del conocimiento. En oposición al realismo, según el cual los objetos del conocimiento existen independientemente del pensamiento, el idealismo lógico considera los objetos como engendrados por el pensamiento. Mientras, pues, el idealismo subjetivo ve en el objeto del conocimiento algo psicológico, un contenido de conciencia, y el realismo lo considera como algo real, como un contenido marcial del mundo exterior, el idealismo lógico lo tiene por algo lógico, por un producto del pensamiento.

Intentemos aclarar la diferencia entre estas concepciones con un ejemplo. Cogemos un trozo de yeso. Para el realista existe el yeso fuera e independientemente de nuestra conciencia. Para el idealista subjetivo el yeso existe sólo en nuestra conciencia. Su ser entero consiste en que lo percibimos. Para el idealista lógico el yeso no existe ni en nosotros ni fuera de nosotros; no existe pura y simplemente, sino que necesita ser engendrado. Pero esto tiene lugar por obra de nuestro pensamiento. Formando el concepto de yeso, engendra nuestro pensamiento el objeto yeso. Para el idealista lógico el yeso no es, por tanto, ni una cosa real, ni un contenido de conciencia, sino un concepto. El ser del yeso no es, según él, ni un ser real ni un ser consciente, sino un ser lógico-ideal.

El idealismo lógico es llamado *panlogismo*, puesto que reduce la realidad entera a algo lógico. Hoy es defendido por el neokantismo, especialmente por la escuela de Marburgo. En el fundador de esta escuela, Hermann Cohen, leemos esta frase, que encierra la tesis fundamental de toda esta teoría del conocimiento: "El ser no

descansa en sí mismo: el pensamiento es quien lo hace surgir”. El neokantismo pretende encontrar esta concepción en Kant. Pero como veremos aún más concretamente, no puede hablarse en serio de ello. Es más bien un sucesor de Kant, Fichte, el que ha dado el paso decisivo para la aparición del idealismo lógico, elevando el yo cognoscente a la dignidad del yo absoluto y tratando de derivar de éste la realidad entera. Pero lo mismo, en él que en Schelling, lo lógico no está todavía puramente destilado, sino confundido con lo psicológico y lo metafísico. Sólo Hegel definió el principio de la realidad como una idea lógica, haciendo, por tanto, del ser de las cosas un ser puramente lógico y llegando así a un panlogismo consecuente. Este panlogismo implica aún, sin embargo, un elemento dinámico-irracional, que se nos presenta en el método dialéctico. En esto se distingue el panlogismo hegeliano del neokantiano, que ha extirpado este elemento y estatuido así un puro panlogismo.

El idealismo se presenta, según esto, en dos formas principales: como idealismo subjetivo o psicológico y como idealismo objetivo o lógico. Entre ambas existe, como hemos visto, una diferencia esencial. Pero estas diversidades se mueven dentro de una común *concepción fundamental*. Ésta es justamente la tesis idealista de que el objeto del conocimiento no es nada real, sino algo ideal. Ahora bien, el idealismo no se contenta con sentar esta tesis, sino que trata de demostrarla. Para ello argumenta de la siguiente manera: la idea de un objeto independiente de la conciencia es contradictoria, pues en el momento en que pensamos un objeto hacemos de él un contenido de nuestra conciencia; si afirmamos simultáneamente que el objeto existe fuera de nuestra conciencia, nos contradecimos, por ende, a nosotros mismos; luego no hay objetos reales extraconscientes, sino que toda realidad se halla encerrada en la conciencia.

Este argumento, que es el verdadero argumento capital del idealismo, se encuentra ya en Berkeley. Dice éste: “Lo que yo subrayo es que las palabras: ‘existencia absoluta de las cosas sin el pensamiento’, no tienen sentido o son contradictorias”. De un modo enteramente análogo se lee en

Schuppe: “Un ser dotado de la propiedad de no ser (o de no ser todavía) contenido de conciencia es una *contradictio in se*, una idea inconcebible”.

Con este *argumento de la inmanencia*, como se le llama, trata el idealismo de probar que la tesis del realismo es lógicamente absurda y que su propia tesis es en rigor lógico necesaria. Pero ya esta arrogante salida del idealismo debe hacer desconfiado al filósofo crítico. Y, en efecto, el argumento del idealismo no es consistente. Sin duda podemos decir en cierto sentido que hacemos del objeto que pensamos un contenido de nuestra conciencia. Pero esto no significa que el objeto sea idéntico al contenido de conciencia, sino tan sólo que el contenido de conciencia, ya sea una representación o un concepto, me hace presente el objeto, mientras este mismo sigue siendo independiente de la conciencia. Cuando afirmamos, pues, que hay objetos independientes de la conciencia, esta independencia respecto de la conciencia es considerada como una nota del *objeto*, mientras que la inmanencia a la

conciencia se refiere al *contenido del pensamiento*, que es, en efecto, un elemento de nuestra conciencia. La idea de un objeto independiente del pensamiento no encierra, pues, ninguna contradicción, porque el pensamiento, el ser pensado, se refiere al contenido, mientras la independencia respecto del pensamiento, el no ser pensado, al objeto. El intento hecho por el idealismo para demostrar que la posición contraria es imposible, debe considerarse, según esto, como frustrado.

c) El fenomenalismo

En la cuestión del origen del conocimiento se hallan frente a frente con toda rudeza el racionalismo y el empirismo; en la cuestión de la esencia del conocimiento, el realismo y el idealismo. Pero tanto en éste como en aquel problema se han hecho intentos para reconciliar a los dos adversarios. El más importante de estos intentos de conciliación tiene de nuevo a Kant por autor. Kant ha tratado de mediar entre el realismo y el idealismo, al igual que entre el racionalismo y el empirismo. Su filosofía se nos presentó desde el punto de vista de esta antítesis como un apriorismo o trascendentalismo; en la perspectiva de aquélla se manifiesta como un fenomenalismo.

El *fenomenalismo* (de φαινόμενον; *phaenomenon* = fenómeno, apariencia) es la teoría según la cual no conocemos las cosas como son en sí, sino como nos aparecen. Para el fenomenalismo hay cosas reales, pero no podemos conocer su esencia. Sólo podemos saber “que” las cosas son, pero no “lo que” son. El fenomenalismo coincide con el realismo en admitir cosas reales; pero coincide con el idealismo en limitar el conocimiento a la conciencia, al mundo de la apariencia, de lo cual resulta inmediatamente la incognoscibilidad de las cosas en sí.

Para aclarar esta teoría del conocimiento, lo mejor es que partamos de una comparación entre el fenomenalismo y el realismo crítico. También éste enseña, según hemos visto, que las cosas no están constituidas como las percibimos. Las cualidades *secundarias*, como los colores, los olores, el sabor, etcétera, no convienen a las cosas mismas según la doctrina del realismo crítico, sino que surgen sólo en nuestra conciencia.

Pero el fenomenalismo va todavía más lejos. Niega también a las cosas las cualidades *primarias*, como la forma, la extensión, el movimiento y, por ende, todas las propiedades espaciales y temporales, y las desplaza a la conciencia. El espacio y el tiempo son únicamente, según Kant, formas de nuestra

intuición, funciones de nuestra sensibilidad, que disponen las sensaciones en una yuxtaposición y una sucesión, o las ordenan en el espacio y en el tiempo, de un modo inconsciente e involuntario. Pero el fenomenalismo no se detiene en esto. También las propiedades *conceptuales* de las cosas, y no meramente las intuitivas, proceden, según él, de la conciencia. Cuando concebimos el mundo como compuesto de cosas que están dotadas de propiedades, o sea, cuando aplicamos a los fenómenos el

concepto de sustancia; o cuando consideramos ciertos procesos como producidos por una causa, esto es, cuando empleamos el concepto de causalidad; o cuando hablamos de la realidad, la posibilidad, la necesidad, todo esto se funda, en opinión del fenomenalismo, en ciertas formas y funciones *a priori* del entendimiento, las cuales, excitadas por las sensaciones, entran en acción independientemente de nuestra voluntad. Los conceptos supremos o las categorías, que aplicamos a los fenómenos, no representan, por consiguiente, propiedades objetivas de las cosas, sino que son formas lógicas subjetivas de nuestro entendimiento, el cual ordena con su ayuda los fenómenos y hace surgir de este modo ese mundo objetivo que en opinión del hombre ingenuo existe sin nuestra cooperación y con anterioridad a todo conocimiento. Según esto, en sentir del fenomenalismo nos las habemos siempre con el *mundo fenoménico*, esto es, con el mundo tal como se nos aparece por razón de la organización *a priori* de la conciencia, nunca con la cosa en sí. El mundo en que vivimos es, dicho con otras palabras, un mundo formado por nuestra conciencia. Nunca podemos conocer cómo está constituido el mundo en sí, esto es, prescindiendo de nuestra conciencia y de sus formas *a priori*. Pues tan pronto como tratamos de conocer las cosas, las introducimos, por decirlo así, en las formas de la conciencia. Ya no tenemos, pues, ante nosotros, la cosa en sí, sino la cosa como se nos aparece, o sea, el fenómeno.

Ésta es, en breves trazos, la teoría del fenomenalismo, en la forma en que ha sido desarrollada por Kant. Su contenido esencial puede resumirse en *tres proposiciones*:
1. La cosa en sí es incognoscible.

Nuestro conocimiento permanece limitado al mundo fenoménico. 3. Este surge en nuestra conciencia porque ordenamos y elaboramos el material sensible con arreglo a las formas *a priori* de la intuición y del entendimiento.

d) Crítica y posición propia

Estamos ahora en situación de hacer la crítica del realismo y del idealismo y de tomar posición en la disputa entre ambos. Como hemos visto anteriormente, el idealismo no logra demostrar que la posición realista sea contradictoria y, por ende, imposible. Mas, por otra parte, tampoco el realismo consigue abatir definitivamente a su adversario. Las razones que podía hacer valer no eran, como se vio, lógicamente convincentes, sino tan sólo probables. Parece, pues, que no puede terminarse la disputa entre el realismo y el idealismo. Esto es lo que ocurre, en efecto, mientras sólo se emplea un *método racional*. Ni el realismo ni el idealismo pueden probarse o refutarse por medios puramente racionales. Una decisión sólo parece ser posible por vía *irracional*. El idealismo volitivo es quien nos ha enseñado este camino. Frente al idealismo, que quisiera hacer del hombre un puro ser intelectual, el realismo volitivo llama la atención sobre el lado volitivo del hombre y subraya que el hombre es en primer término un ser de voluntad y de acción. Cuando el hombre tropieza en su

querer y desear con resistencias, vive en éstas de un modo inmediato la realidad. Nuestra convicción de la realidad del mundo exterior no descansa, pues, en un razonamiento lógico, sino en una vivencia inmediata, en una experiencia de la voluntad. Con esto queda superado de hecho el idealismo.

Pero el idealismo fracasa también en el problema de la existencia de nuestro yo, de la cual estamos ciertos por una autointuición inmediata. Ya San Agustín hizo referencia a este punto. Desarrollando sus ideas, formuló posteriormente Descartes su célebre *cogito, ergo sum*. En nuestro pensamiento, en nuestros actos mentales —ésta es su idea—, nos vivimos como una realidad, estamos ciertos de nuestra existencia. Como paralelo al principio cartesiano ha formulado más tarde Maine de Biran el principio *volo, ergo sum*. Ambos principios tratan de expresar, sin embargo, la misma idea fundamental: que poseemos una certeza inmediata de la existencia de nuestro propio yo. Pero el uno parte de los procesos del pensamiento y el otro de los procesos de la voluntad. Todo idealismo fracasa necesariamente contra esta autocertidumbre inmediata del yo.

Con esto queda resuelta la cuestión de la existencia de los objetos reales. Pero ¿qué pensar de la cognoscibilidad de estos objetos? ¿Podemos conocer la esencia de las cosas o —dicho en el lenguaje de Kant— la cosa en sí? ¿Podemos afirmar algo sobre las propiedades objetivas de los objetos o hemos de contentarnos con poder conocer la *existencia*, pero no la *esencia* de las cosas en el sentido del fenomenalismo? La respuesta a esta importante cuestión depende, ante todo, de la concepción que se tenga de la esencia del conocimiento humano. La concepción aristotélica y la concepción kantiana son las más opuestas en este punto. Según aquélla, los objetos del conocimiento están ya Estos, tienen una esencia determinada y son reproducidos por la conciencia cognoscente. Según ésta, no hay objetos del conocimiento hechos, sino que los objetos del conocimiento son producidos por nuestra conciencia. En aquélla, la conciencia cognoscente refleja el orden objetivo de las cosas; en ésta, crea ella misma este orden. En aquélla, el conocimiento es considerado como una función *receptiva* y *pasiva*; en ésta, como una función *activa* y *productiva*.

¿Cuál de las dos concepciones es la justa? Consideremos primero la aristotélica. Está con toda evidencia en la conexión más estrecha con la *estructura del espíritu griego*. Con razón habla Windelband en su Platón de una “peculiar limitación de todo el pensamiento antiguo, que no concibió la representación de una energía creadora de la conciencia, sino que querría pensar todo conocimiento exclusivamente como una reproducción de lo recibido y descubierto” (5.ª ed., 1910, p. 75 y ss.). Esta peculiaridad debe achacarse al sentido estético-plástico de los griegos. Este sentido ve en todas partes la forma y la figura. El universo se le presenta como un todo armónico, como un cosmos. Esta actitud estética ante el universo influye también en la concepción del conocimiento humano. Éste es concebido como la contemplación de una forma objetiva, como el reflejo del cosmos exterior. La teoría aristotélica del

conocimiento se halla determinada en último término por la peculiar estructura espiritual del mundo griego.

Debemos señalar aún otro punto. Cuando el conocimiento es concebido como una reproducción del objeto, representa una *duplicación* de la realidad. Esta existe en cierto modo dos veces: primero objetivamente, fuera de la conciencia; luego subjetivamente, en la conciencia cognoscente. No se ve bien, empero, qué sentido tendría semejante repetición y duplicación. En todo caso una teoría del conocimiento, que no implique semejante duplicación, representa una explicación más sencilla y, por ende, más probable del fenómeno del conocimiento.

Otra deficiencia de la teoría aristotélica del conocimiento reside, por último, en que descansa en una *hipótesis metafísica no demostrada*. Esta hipótesis consiste en suponer que la realidad posee una estructura racional. La teoría aristotélica del conocimiento, que trabaja con esta hipótesis no demostrada, está de antemano en desventaja frente a otras teorías del conocimiento, que tratan de valerse sin

una hipótesis semejante. Vemos también que Kant considera como ventaja fundamental de su teoría del conocimiento sobre la racionalista, justamente el hecho de que la suya no parte como ésta de una opinión preconcebida sobre la estructura metafísica de la realidad, sino que se abstiene de toda hipótesis metafísica.

Mas, por otra parte, hemos de hacer una objeción importante a la teoría kantiana del conocimiento. Las sensaciones representan, según Kant, un puro caos. No ofrecen ningún orden; todo orden procede de la conciencia. Pensar no significa para Kant otra cosa que ordenar. Pero esta posición es imposible. Si el material de las sensaciones carece de toda determinación, ¿cómo empleamos, ya la categoría de sustancia, ya la de causalidad, ya otra cualquiera, para ordenar dicho material? En lo dado debe existir un fundamento objetivo que condicione el empleo de una categoría determinada. Luego, lo dado no puede carecer de toda determinación. Pero si presenta ciertas determinaciones, hay en él una indicación sobre las propiedades objetivas de los objetos. Sin duda éstas no necesitan responder completamente a nuestras formas mentales —lo cual pasan por alto muchas veces el realismo y el objetivismo—; pero el principio de la incognoscibilidad de las cosas siempre queda quebrantado.

Con lo dicho hemos indicado, al menos, la dirección en que debe buscarse, a nuestro entender, la solución del problema de que estamos hablando. No nos parece posible hacer más. Se trata, en efecto, de un problema que se halla en los límites del poder del conocimiento humano, como revelan Las soluciones antagónicas, en las cuales hay por ambas partes pensadores profundos. Se trata, por tanto, de un problema que escapa a una solución sencilla y absolutamente segura por parte de nuestro limitado pensamiento. Esta posición puede justificarse de un modo todavía más profundo. Como seres de voluntad y acción estamos sujetos a la antítesis del yo y él no yo, del sujeto y el objeto; por eso no nos es posible superar teóricamente este dualismo, o sea, resolver de un modo definitivo el problema del sujeto y el objeto.

Debemos resignarnos y considerar como la última palabra de la sabiduría la frase de Lotze, cuando habla de un “abrirse la realidad, como una flor, en nuestro espíritu”.

3) Soluciones teológicas

a) La solución monista y panteísta

En la resolución del problema del sujeto y el objeto cabe remontarse al último principio de la realidad, lo absoluto, y tratar de resolver el problema partiendo de él. Según se conciba lo absoluto como inmanente o como trascendente al mundo, se llega a una solución *monista* y *panteísta* o a una solución *dualista* y *teísta*.

Mientras el idealismo borra en cierto modo uno de los dos miembros de la relación del conocimiento, negándole el carácter de real, y el realismo deja a ambos coexistir, el monismo trata de absorberlos todos en una última unidad. El sujeto y el objeto, el pensamiento y el ser, la conciencia y las cosas, sólo aparentemente son una dualidad; en realidad son una *unidad*. Son los dos aspectos de una misma realidad. Lo que se presenta a la mirada empírica como una dualidad es para el conocimiento metafísico, que llega a la esencia, una unidad.

Donde encontramos desarrollada más claramente esta posición es en Spinoza. En el centro de su sistema está la idea de la sustancia. Ésta tiene dos atributos: el pensamiento (*cogitatio*) y la extensión (*extensio*). Esta representa el mundo material, aquél el mundo ideal o de la conciencia. Cada atributo tiene a su vez infinitos modos. Como ambos atributos son una misma cosa en la sustancia universal, puesto que sólo representan dos aspectos de la misma, por decirlo así, el sujeto y el objeto, el pensamiento y el ser tienen que concordar plena y necesariamente. Spinoza expresa esta consecuencia con esta frase: Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum. “El orden y enlace de las ideas es el mismo que el orden y enlace de las cosas”.

En forma algo distinta encontramos esta solución monista y panteísta del problema del conocimiento en Schelling. Su filosofía de la identidad define lo absoluto como la unidad de la Naturaleza y el Espíritu, del objeto y el sujeto. Mientras Spinoza aún reconocía a los atributos cierta independencia, considerándolos como dos reinos que tienen un sustentáculo común, para Schelling constituyen en el fondo un solo reino. Según la situación del contemplador, uno y el mismo ser se presenta ya como objeto, ya como sujeto. La unidad del sujeto y el objeto es concebida de un modo más riguroso aún que en Spinoza. Con ello queda dada sin más la solución del problema del conocimiento. Si el sujeto y el objeto son completamente idénticos, ya no existe el problema del sujeto y el objeto. La teoría del conocimiento resulta, pues, completamente absorbida por la metafísica. Pero esto significa renunciar a una solución científica del problema del conocimiento. Pues las especulaciones de Schelling sobre lo absoluto no pueden pretender en modo alguno

un carácter científico, por agudas y profundas que sean.

b) La solución dualista y teísta

Según la concepción dualista y teísta del universo, el dualismo empírico del sujeto y el objeto tiene por base un dualismo metafísico. Esta concepción del universo mantiene la diversidad metafísica esencial del pensamiento y el ser, la conciencia y la realidad. Esta dualidad no es para ella, sin embargo, algo definitivo. El sujeto y el objeto, el pensamiento y el ser, van a parar finalmente a un último principio común de la idealidad y la realidad, del pensamiento y el ser. Como causa creadora del universo, Dios ha coordinado de tal suerte el reino ideal y el real, que ambos concuerdan y existe una armonía entre el pensamiento y el ser. La solución del problema del conocimiento está, pues, en la idea de la Divinidad como origen común del sujeto y el objeto, del orden del pensamiento y del orden del ser.

Ésta es la posición del teísmo cristiano. Conatos más o menos fuertes de ella se encuentran ya en la Antigüedad en Platón y Aristóteles. También existe en Plotino, al menos en sustancia, aunque aparezca modificada por la teoría de la emanación. Pero donde alcanzó su verdadera fundamentación y desenvolvimiento fue en la Edad Media. San Agustín y Santo Tomás de Aquino se presentan como sus principales representantes. Mas también ha encontrado importantes defensores en la Edad Moderna. El fundador de la filosofía moderna, Descartes, se halla en el terreno del teísmo cristiano. Lo mismo debe decirse de Leibniz. Este resuelve el problema de la conexión de las cosas, como es sabido, mediante la idea de la armonía prestablecida. El universo se compone, según él, de infinitas mónadas, que representan mundos completamente cerrados. Una acción recíproca no es posible, por consiguiente, entre ellas. La conexión y el orden del universo descansan en una armonía establecida originariamente por Dios. En ella descansa también la concordancia del pensamiento y el ser, del sujeto y el objeto.

Es claro que esta metafísica teísta no puede considerarse como base, sino sólo como coronación y cierre de la teoría del conocimiento. Cuando se ha resuelto el problema del conocimiento en el sentido del realismo, se está autorizado y también impulsado a dar a la teoría del conocimiento una conclusión metafísica. Lo que no está permitido es proceder a la inversa y utilizar la metafísica teísta como supuesto y base para la resolución del problema del conocimiento. Cuando se hace esto, el método entero viene a parar a una *petitio principii*, a una confusión del fundamento de la prueba con el objetivo de ésta.

IV
LAS ESPECIES DEL CONOCIMIENTO

1. El problema de la intuición y su historia

Conocer significa aprehender espiritualmente un objeto. Esta aprehensión no es por lo regular un acto simple, sino que consta de una pluralidad de actos. La conciencia cognoscente necesita dar vueltas, por decirlo así, en torno a un objeto, para aprehenderlo realmente. Pone su objeto en relación con otros, lo compara con otros, saca conclusiones, etcétera. Así hace el especialista, cuando quiere definir su objeto desde todos los puntos de vista; así hace también el metafísico, cuando quiere conocer, por ejemplo, la esencia del alma. La conciencia cognoscente se sirve en ambos casos de las más diversas operaciones intelectuales. Se trata siempre de un conocimiento mediato, *discursivo*. Esta última expresión es singularmente exacta, porque la conciencia cognoscente se mueve, en efecto, de aquí para allá.

Ahora bien, cabe preguntar si hay un conocimiento inmediato además del mediato, un conocimiento intuitivo además del discursivo. El conocimiento intuitivo consiste, como dice su nombre, en conocer viendo. Su peculiar índole consiste en que en él se aprehende inmediatamente el objeto, como ocurre sobre todo en la visión. Nadie podrá negar que hay un conocimiento semejante. Aprehendemos inmediatamente, en efecto, todo lo dado en la experiencia externa o interna. Inmediatamente percibimos el rojo o el verde que vemos, el dolor o la alegría que experimentamos. Mas cuando se habla de la intuición no se piensa en esta intuición sensible, sino en una intuición no sensible, *espiritual*. Tampoco ésta puede negarse. Cuando, por ejemplo, comparamos el rojo y el verde y pronunciamos el juicio: “el rojo y el verde son distintos”, este juicio descansa patentemente en una intuición espiritual inmediata. En una intuición semejante descansan también aquellos juicios que tenemos ante nosotros en las leyes lógicas del pensamiento. El principio de contradicción, por ejemplo, afirma que entre el ser y el no ser existe la relación de la mutua exclusión, relación que intuimos igualmente de un modo espiritual. En el punto inicial y en el punto final de nuestro conocimiento se halla, pues, una aprehensión intuitiva. Aprehendemos de un modo inmediato, intuitivo, tanto lo inmediatamente dado, de que parte nuestro conocimiento, como los últimos principios que constituyen las bases del mismo.

Como queda dicho, suele aplicarse la denominación de “intuición” y de “conocimiento intuitivo” tan sólo a la intuición espiritual. Pero aún debemos hacer otra restricción. Tampoco debemos llamar intuición, en sentido riguroso, a la aprehensión inmediata de la relación entre dos contenidos sensibles o intelectuales a que acabamos de referirnos. Caso que queramos conservar la palabra, deberemos hablar de una intuición formal. Esencialmente distinta de ésta es la intuición *material*,

en la cual no se trata de una mera aprehensión de relaciones, sino del conocimiento de una realidad “material”, de un objeto o un hecho suprasensible. Esta intuición material es la que llamamos intuición en sentido propio y riguroso.

Esta intuición material puede ser de diversa índole. Su diversidad está fundada en lo más hondo de la *estructura psíquica del hombre*. El ser espiritual del hombre presenta tres fuerzas fundamentales: el pensamiento, el sentimiento y la voluntad. Advirtamos expresamente que con esto no se significa en modo alguno tres facultades del alma independientes, sino tan sólo tres diversas tendencias o direcciones de la vida, psíquica humana. Conforme a esto debemos distinguir una intuición *racional*, otra *emocional* y otra *volitiva*. El órgano cognoscente es, en la primera, la razón; en la segunda, el sentimiento; en la tercera, la voluntad. En los tres casos hay una aprehensión inmediata de un objeto, y esto es justamente lo que pretende expresarse con la palabra “intuición”. Si se tiene esto presente, no se experimentará ninguna dificultad ante la expresión de “intuición volitiva”, que suena a paradójica en un principio.

A la misma división llegamos si partimos de la *estructura del objeto*. Todo objeto presenta tres aspectos o elementos: esencia, existencia y valor. Por consiguiente, podemos hablar de una *intuición de la esencia*, una *intuición de la existencia* y una *intuición del valor*. La primera coincide con la racional, la segunda con la volitiva, la tercera con la emocional.

Para dar a nuestras consideraciones abstractas y esquemáticas un contenido más concreto, hagamos pasar a grandes rasgos ante los ojos de nuestro espíritu la *historia del problema de la intuición*. Platón es el primero que habla de una intuición espiritual, de una intuición en sentido estricto. Según él, las Ideas son percibidas inmediatamente, intuidas espiritualmente por la razón. Se trata de una intuición material, pues lo que vemos son determinados contenidos espirituales, realidades "materiales". Esta intuición debe caracterizarse, además, como una intuición estrictamente racional. Pues es una función del intelecto, representa una actividad rigurosamente teórica, intelectual.

En Plotino, el renovador del platonismo, la intuición del *Nous* remplaza a la intuición de las Ideas, como ya hemos visto. Esta intuición del *Nous* es una actividad puramente intelectual, como la intuición platónica de las Ideas. Pero Plotino conoce, además de la intuición del *Nous*, una intuición inmediata del principio supremo de la realidad, de lo Uno. En su tratado “De la contemplación”, que se encuentra en las *Enéadas*, pinta Plotino con palabras entusiastas la sublime contemplación de lo Divino. Esta misma pintura revela que la contemplación de Dios no es en Plotino algo puramente racional, sino que está fuertemente empapada de elementos emocionales. Es una contemplación mística, en que no sólo tiene parte el intelecto, sino también las fuerzas activas del hombre.

Cosa análoga pasa con San Agustín, que justamente en la teoría del conocimiento está influido fuertemente por Plotino. Para el padre de la Iglesia, el *Nous* coincide con

el Dios personal del cristianismo, como ya se ha indicado. El χόσμοσ νοητὸζ , el *mundus intelligibilis*, se convierte de este modo en el contenido del pensamiento divino. Visto en esta perspectiva, Dios se presenta al "platónico cristiano" como *veritas aeterna et incommutabilis*, que encierra en su seno todas las cosas, *incommutabiliter vera*. En consecuencia, San Agustín habla de una visión de lo inteligible en la verdad inmutable o incluso de una visión de esta misma verdad. También para él se trata de una intuición puramente racional. Pero, como Plotino, también él conoce un grado superior de visión divina: en la experiencia religiosa, en las vivencias religiosas, entramos en contacto inmediato con Dios, le vemos de un modo inmediato, místico. Esta visión mística de Dios se presenta en San Agustín —que en este punto se halla influido también por la Biblia— como un proceso en el fondo emocional, de un modo más fuerte aún que en Plotino, el cual todavía está demasiado en poder del intelectualismo griego.

El pensamiento de una visión mística de Dios pasó de las obras de San Agustín a la *mística* de la Edad Media. Ésta se presenta como la adversaria de la escolástica intelectualista. Mientras ésta sólo admite un conocimiento discursivo racional, la mística defiende el derecho de la intuición, en especial de la intuición religiosa. "El método frío, abstracto e impersonal de la silogística, con sus rígidas formas, reglas y argumentos, no es para la mística el ideal o el medio único y exclusivo de alcanzar la verdad. La mística ve una fuente de verdad tan segura, si no superior, en las vivencias y experiencias subjetivas, en la intuición subjetiva, en el *videre, sentire y expirere* espiritual, y en los sentimientos y deseos —en ocasiones extraordinariamente intensos— que acompañan a las vivencias e intuiciones íntimas" (Überweg-Baumgartner, *Tratado de historia de la filosofía*, 10.ª ed., 1915, p. 328).

Ambas concepciones se hacen frente en la alta escolástica. La contienda entre el agustinismo y el aristotelismo que domina el siglo XIII, no es en el fondo otra cosa que una contienda en torno a los derechos de la intuición, en especial de la intuición religiosa. Los partidarios del agustinismo, con San Buenaventura a la cabeza, tienen enfrente a los defensores del aristotelismo, con Santo Tomás de Aquino como jefe. Aquéllos proclaman una visión inmediata, mística de Dios; éstos sólo admiten un conocimiento mediato, discursivo, racional, del mismo. Según aquéllos, Dios puede ser experimentado y vivido inmediatamente, puede ser visto espiritualmente; según éstos, necesita ser demostrado.

Si pasamos a la Edad Moderna, el *cogito ergo sum*, de Descartes, significa el reconocimiento de la intuición como un medio autónomo de conocimiento. El principio cartesiano no encierra, en efecto, una inferencia, sino una autointuición inmediata. En nuestros actos de pensamiento no vivimos inmediatamente como reales, como existentes. Éste es su sentido. Hay, pues, aquí una intuición material, que se refiere a un hecho metafísico.

El reconocimiento de la intuición como una fuente autónoma de conocimiento se encuentra también en Pascal, que con su afirmación: *le cœur a ses raisons*, que *la*

raison ne connâit pas, pone al lado del conocimiento por el intelecto un conocimiento por el corazón, al lado del conocimiento racional un conocimiento emocional. Se encuentra asimismo en Malebranche, cuya tesis epistemológica fundamental, *nous voyons toutes choses en Dieu*, hemos mencionado anteriormente. En Spinoza y en Leibniz, por el contrario, la intuición no representa ningún papel notable en la teoría del conocimiento. Lo mismo pasa en Kant. Éste sólo conoce *una experiencia*, que consiste en la elaboración conceptual del material empírico. Otra especie de experiencia, en el sentido de una aprehensión inmediata del objeto, de una intuición espiritual, no es conocida de él. Lo mismo que para el intelectualismo medieval y el racionalismo moderno, también para Kant hay sólo un conocimiento discursivo-racional.

Concepciones muy distintas son las que encontramos en la filosofía inglesa anterior a Kant. Su representante más ilustre, David Hume, tiene la convicción de que nuestra razón no puede conocer que hay cosas, ni tampoco cuál es su esencia. Todo lo que rebasa el contenido de nuestra conciencia escapa, según él, al conocimiento racional. Se ha llamado a Hume muchas veces escéptico, a consecuencia de esto. Pero el escepticismo de Hume se refiere exclusivamente al conocimiento teórico-racional. Según Hume, el centro de gravedad del ser humano no reside en el lado teórico, sino en el práctico. Conforme a esto, Hume pone al lado del órgano del conocimiento teórico y racional otro órgano práctico e irracional. Es el que denomina “fe” (*belief*), y entiende por tal una aprehensión y asentimiento intuitivos y emotivos. “La fe —advierte— es mucho más propiamente un acto de la parte afectiva de nuestra naturaleza que de su parte pensante”. Gracias a esta fe, que radica en un instinto psíquico, alcanzamos, según Hume, la certeza de la realidad del mundo exterior, que resulta un problema insoluble para la razón teórica.

Así como Hume sostiene que conocemos de un modo inmediato la realidad, otros filósofos ingleses del siglo XVIII admiten un conocimiento intuitivo en el terreno de los valores. El principal representante de esta doctrina es un discípulo de Shaftesbury, Hutcheson. Según su teoría, aprehendemos inmediata, emotivamente, tanto los valores de lo bello como Los de lo bueno. El órgano cognoscitivo es en el primer caso el “sentido estético”, en el segundo el “sentido moral”. Hutcheson se esfuerza por introducir en la ética el concepto del moral *sense*. Nuestros juicios de valor ético no descansan en la reflexión —enseña—, sino en la intuición. El valor o el no-valor ético de una acción no se conoce aplicando a la acción una unidad de medida general, una norma ética suprema, y midiéndola con ella, sino de un modo inmediato intuitivo. Así como nuestro sentido visual percibe inmediatamente los colores, el sentido moral percibe las cualidades valiosas de una acción o de una intención.

Si pasamos al siglo XIX, encontramos que la intuición representa un importante papel en el idealismo alemán. Mientras Kant sólo había reconocido una intuición sensible, rechazando expresamente, por el contrario, una intuición no sensible, intelectual, su sucesor Fichte es de otra opinión. Según él hay una intuición espiritual,

intelectual. Es el órgano mediante el cual el yo absoluto se conoce a sí mismo y conoce sus acciones. En Fichte se trata, pues, de una intuición metafísico-racional. Lo mismo pasa en Schelling. Su filosofía de la identidad define lo absoluto como la unidad de la Naturaleza y el Espíritu. Este absoluto es aprehendido por nosotros mediante una intuición intelectual. No otra cosa enseña Schopenhauer. Este empieza coincidiendo con Kant en la doctrina de que nuestro entendimiento, nuestro conocimiento discursivo racional, está encerrado en los límites del mundo fenoménico. Si no hubiese otro medio de conocimiento, la esencia de las cosas permanecería eternamente oculta para nosotros. Pero hay otra especie de conocimiento, y en esto se aleja Schopenhauer de Kant. Es la intuición espiritual. Mediante ella aprehendemos la esencia de las cosas y encontramos la clave de la metafísica.

Un conocimiento intuitivo en el terreno religioso es enseñado en el siglo XIX, sobre todo, por Fries y Schleiermacher. El primero distingue tres fuentes de conocimiento: el saber, la fe y el presentimiento. “Sabemos de los fenómenos, creemos en la verdadera esencia de las cosas, presentimos ésta en aquéllos”. Fries define el presentimiento como "un conocimiento por puro sentimiento". Por su medio aprehendemos en lo temporal lo eterno, en lo terrenal lo divino. El presentimiento es, según esto, el órgano del conocimiento religioso. Schleiermacher piensa de un modo análogo. Frente al racionalismo y al moralismo insiste en que la religión no es saber ni hacer. No tiene su sede ni en el intelecto, ni en la voluntad, sino en el sentimiento. Consiste por esencia en una aprehensión emotiva, intuitiva, de la unidad y del principio del universo. La religión, declara Schleiermacher en sus muy leídos *Discursos* sobre la religión, es “un sentimiento y una intuición del universo”.

Fijemos aún brevemente la vista en la posición de la filosofía contemporánea frente al problema de la intuición. El neokantismo toma una actitud de ruda repulsión. Esto debe decirse muy especialmente de la escuela de Marburgo. Su fundador, Hermann Cohen, se vuelve con innegable animosidad contra los “predicadores de la intuición”. Ésta es, según él, una ilusión y, por ende, la viva contradicción del pensamiento científico. Por eso no puede tomarse nunca en consideración como medio metódico de conocimiento. Hay que mantener por el contrario la exigencia de “*un* método para *un* conocimiento”. O en otras palabras: sólo hay un conocimiento racional discursivo y un método racional deductivo fundado en él. Ésta es también la posición de la escuela de Badén, aunque no se exprese de un modo tan crudo. Tampoco para ella puede considerarse la intuición como medio legítimo de conocimiento. También ella se opone al intuicionismo, rechazándolo en todas sus formas, como muestra especialmente el libro de Rickert sobre “la filosofía de la vida”.

La actitud del realismo crítico frente a la intuición es también predominantemente negativa. Así declara, por ejemplo, Joseph Geyser: “Respecto de la intuición como fuente de conocimiento, debo hacer las mayores reservas; pues este concepto es

sumamente equívoco y los que le tienen siempre en la boca y ven en la intuición la verdadera fuente de luz y conocimiento de nuestro espíritu no lo definen clara y distintamente. Tal como yo concibo nuestro conocimiento humano, los únicos objetos que podemos aprehender en su objetivo por intuición, esto es, por una percepción inmediata, consisten en las realidades individuales de nuestra percepción externa e interna y en las formas (o esencias), las relaciones esenciales y los demás objetos singulares y generales análogos, claramente intuibles en aquellas realidades por medio de una serie de determinados actos de pensamiento. No admito como fuente de conocimiento una intuición de objetos metafísicos, por ejemplo, de Dios y la sustancia psíquica, o de objetos éticos, estéticos, religiosos y otros análogos, en *lugar* de inferirlos de los conceptos y juicios obtenidos sobre la base de las distintas realidades conocidas intuitivamente”. Geyser sólo admite, según esto, una intuición racional, que es además principalmente de naturaleza formal. Otros representantes del realismo crítico hacen a la intuición mayores concesiones. Así ante todo August Messer. Éste reconoce la intuición principalmente en el terreno de los valores. Según él, aprehendemos de un modo inmediato, intuitivo, no solamente los valores estéticos, sino también los éticos. La intuición es el único órgano de su conocimiento. También en el terreno metafísico hay, según Messer, un conocimiento intuitivo. Vivimos e intuimos inmediatamente, en especial, la existencia de nuestro yo y la de nuestra libertad. Tenemos una suerte de saber inmediato de nuestro yo espiritual y de la naturaleza de sus actos, y fundándonos en este saber atribuimos a nuestro yo una libertad indeterminada. La posición de Johann Volkelt frente a la intuición es aún más positiva. Volkelt entiende por intuición o certeza intuitiva la vivencia inmediata de algo inexperimentable, la certidumbre inmediata de algo transubjetivo o trascendente a la conciencia. Los objetos que nos son conocidos por el camino de la certeza intuitiva son, ante todo, el propio yo, el mundo exterior y las demás personas. Además aprehendemos intuitivamente los valores. Hay intuición estética, ética y religiosa. Volkelt subraya que la certeza intuitiva es esencialmente distinta, tanto de la autocerteza inmediata de la conciencia, como de la necesidad lógica del pensamiento. Representa “una modalidad de certeza, absolutamente peculiar, irreductible, primitiva”. Tiene de común con la autocerteza de la conciencia la inmediatez; con la necesidad lógica del pensamiento, la validez transubjetiva. “La certeza intuitiva es una fe que se siente identificada con la cosa. En honor a esta garantía objetiva, debe emparejarse la certeza intuitiva con la necesidad lógica, con derechos hasta cierto punto iguales”.

Un intuicionismo expreso se encuentra hoy en Bergson, Dilthey y la fenomenología. Según Bergson, el intelecto es incapaz de penetrar en la esencia de las cosas. Sólo puede aprehender la forma matemático-mecánica de la realidad, no su núcleo y contenido íntimo. Sólo la intuición puede aprehender éste. La intuición es el “instinto desinteresado y consciente de sí mismos”. Mediante la intuición asimos la realidad por dentro, penetramos en el interior de la vida. Mediante ella entramos en

contacto, por decirlo así, con el núcleo y el centro de todas las cosas y “respiramos algo de este océano de la vida”. La intuición es así la clave de la metafísica.

La intuición se presenta en Dilthey, lo mismo que en Bergson, como algo absolutamente irracional, como un entrar en contacto con la realidad de un modo emotivo y volitivo. Como ya hemos visto, nuestra convicción de la realidad del mundo exterior descansa, según Dilthey, en una experiencia inmediata de nuestra voluntad. En la misma forma inmediata e irracional aprehendemos la existencia de nuestros prójimos. La intuición representa además un gran papel, según Dilthey, en la esfera histórica. Las totalidades psíquicas, como las que se nos presentan en las personalidades históricas, sólo pueden ser comprendidas por nosotros, en su opinión, emotivamente; sólo pueden ser conocidas intuitivamente. La intuición es, por ende, el verdadero órgano de conocimiento del historiador.

La intuición tiene en la *fenomenología* un sentido muy distinto del que tiene en Bergson y Dilthey. El objeto de la intuición inmediata no es ya la realidad como tal, no es la existencia, sino justamente la esencia. El factor existencial, la *existencia*, es eliminado, “puesto entre paréntesis”, por el fenomenólogo. La mirada de éste se dirige al modo de ser, a la esencia, al eidos de las cosas. El fenomenólogo cree aprehenderlo en una intuición esencial inmediata. Husserl trata de aclarar con ejemplos cómo debe concebirse ésta. “Cuando nos representamos intuitivamente con plena claridad lo que quiere decir ‘color’, lo presente es una esencia, y cuando nos representamos igualmente en una pura intuición, pasando la vista acaso de percepción en percepción, lo que es la percepción, la percepción en sí misma, hemos aprehendido intuitivamente la esencia 'percepción'. La intuición, la conciencia intuitiva, llega hasta donde llegue la posibilidad de la ideación o intuición esencial correspondiente”.

Mientras Husserl sólo conoce una intuición racional, la que él llama intuición esencial, Scheler admite además una intuición emocional y ve en ella el órgano del conocimiento de los valores. Éstos se hallan, según él, completamente vedados al intelecto. El intelecto es tan ciego para ellos como el oído para los colores. Los valores son aprehendidos inmediatamente por nuestro espíritu, de un modo análogo a como los colores lo son por nuestros ojos. Scheler caracteriza este modo de conocer como un “sentir intencional”. En él vislumbramos, por decirlo así, los valores. Lo mismo sucede en la esfera religiosa. También Dios es, según Scheler, conocido intuitivamente. Por el camino metafísico-racional llegamos a un principio absoluto del universo, pero nunca un Dios en el sentido de la religión. La nota de la personalidad es, en efecto, de una importancia esencial para la idea religiosa de Dios. Pero sólo hay un medio de poder conocer a una persona: que ella se nos revele. La experiencia religiosa es lo que responde en el sujeto humano a esta autorrevelación de Dios. De este modo, el Dios de la religión sólo se hace presente, según Scheler, en la experiencia religiosa, en una vivencia e intuición inmediatas.

2. Razón y sin razón del intuicionismo

El admitir o rechazar un conocimiento intuitivo junto al discursivo-racional, depende ante todo de cómo se piense sobre la esencia del hombre. Quien vea en el hombre exclusiva o preponderantemente un ser teórico, cuya principal función es el pensamiento, sólo admitirá un conocimiento racional. Quien, por el contrario, ponga el centro de gravedad del ser humano en el lado emocional y volitivo, propenderá de antemano a reconocer en el hombre, junto a la forma discursivo-racional del conocimiento, otras clases de aprehensión de objetos. Estará convencido de que a la multitud de aspectos de la realidad corresponde una pluralidad de funciones cognoscitivas.

La primera concepción representa evidentemente un exclusivismo. Procede las más de las veces de una actitud alejada del mundo y de la vida, como la que suele encontrarse justamente entre los filósofos. El filósofo, cuya función propia en la vida es conocer, concluye con demasiada facilidad "juzgando por sí mismo a los demás" —como suele decirse— y concibiendo al hombre en general como un ser predominantemente cognoscitivo. Quien está, por el contrario, en contacto con las realidades concretas de la vida, se convence pronto de que el verdadero centro de gravedad del ser humano no reside en las fuerzas intelectuales, sino en las emocionales y volitivas. Ve que el intelecto humano se halla incluido, de un cabo a otro, en la totalidad de las fuerzas del espíritu humano y que por tanto necesita y depende múltiplemente de ellas en su función. No es el intelecto, sino las fuerzas emotivas y volitivas del hombre las que le parecen las dominantes en este juego de fuerzas que llamamos la vida.

Entre los filósofos modernos es Dilthey quien principalmente ha llamado la atención sobre este hecho. En su *Introducción a las ciencias del espíritu* ataca con energía ese racionalismo e intelectualismo según el cual "en las venas del sujeto cognoscente no corre verdadera sangre, sino el humor enrarecido de la razón, considerada como mera actividad intelectual". "La ocupación histórica y filosófica con el hombre entero me ha conducido —declara— a tomar a éste en la variedad de sus fuerzas, a tomar a este ser que quiere, siente y representa también por base en la explicación del conocimiento y de sus conceptos". (*Prólogo*). De este modo llega a poner al lado del conocimiento discursivo-racional otro intuitivo-irracional.

Pero el reconocimiento de la intuición, ¿no significa el fin de todo conocimiento científico? ¿No significa abandonar la validez universal y la demostrabilidad, que constituyen el alma de todo conocimiento científico?

Frente a esta objeción debemos hacer una distinción. Es la distinción entre la actividad teórica y la actividad práctica. En la esfera teórica, la intuición no puede pretender ser un medio de conocimiento autónomo, con los mismos derechos que el conocimiento racional-discursivo. La razón tiene en este terreno la última palabra. Toda intuición ha de legitimarse ante el tribunal de la razón. Cuando los adversarios

del intuicionismo exigen esto, están en su perfecto derecho. Pero la cosa es distinta en la esfera práctica. La intuición tiene en ésta una significación autónoma. Como seres que sentimos y queremos, la intuición es para nosotros el verdadero órgano de conocimiento. En tanto el intuicionismo no enseña otra cosa que ésta, la razón está de su parte.

De lo dicho resulta que debemos rechazar la intuición *metafísica* en el sentido de Bergson. No porque no haya una intuición metafísica. La historia de la metafísica prueba a cada paso lo contrario. Revela, en efecto, que todos los grandes sistemas metafísicos radican, en último término, en ciertas intuiciones. No se puede dudar, por tanto, del hecho psicológico de una intuición metafísica. Pero la cuestión del valor lógico de la intuición es algo muy distinto. Y a este respecto debemos sostener, como consecuencia de lo dicho, que la intuición no puede ser nunca la base última de la validez de ningún juicio en la esfera teórica, ni, por ende, en la metafísica. La última instancia en esta esfera es la razón, y toda intuición ha de someterse a su examen.

Como consecuencia de las afirmaciones anteriores debemos negar también la adhesión a la *intuición esencial* de Husserl. Prescindiendo de que esta intuición no es un acto tan absolutamente simple y autónomo como Husserl pretende, sino que consta de una pluralidad de actos de pensamiento, según ha demostrado principalmente la crítica de Volkelt y Geyser, tampoco puede pretender ser nunca última instancia. Pues cuando hacemos la teoría del conocimiento, ejercitamos una actividad teórica, como ya dice el mismo nombre, y por tanto, debemos dejar a la razón la última palabra. Significaría el fin de toda filosofía científica que alguien quisiera justificar, por ejemplo, el principio de causalidad —según el cual todo proceso tiene una causa—, declarando: “Entre los conceptos de proceso y de causa existe una conexión esencial que yo intuyo inmediatamente”. Habría que oponer a un filósofo semejante el hecho de que casi ninguno de los demás filósofos logra intuir esta conexión. El reconocimiento de esta intuición esencial privaría a la filosofía de su validez universal y por tanto de su carácter racional y científico. Tampoco es por esto admisible justificar las leyes supremas del pensamiento acudiendo a su “inmediata evidencia”. Volveremos posteriormente con más detalles sobre este punto.

Posición muy distinta debemos tomar frente a la *intuición existencial* de Dilthey. Ésta no radica en la esfera teórica, sino en la práctica. Como seres de voluntad y acción entramos en contacto con la realidad, vivimos la realidad en las resistencias que nos opone. La inmediata e inconmovible certeza que acompaña a nuestra convicción de la existencia del mundo exterior habla, en efecto, de que esta convicción descansa en una experiencia íntima, en una vivencia inmediata. Esta certeza no es explicable desde el punto de vista del realismo crítico.

Como conceden los mismos defensores de esta posición, las pruebas de la existencia del mundo exterior no poseen un carácter absolutamente convincente. Luego, si nuestra convicción de la existencia de un mundo exterior real descansase en demostraciones e inferencias racionales, no poseería esa certeza inmediata e

irresistible que posee efectivamente. Ya Schopenhauer observa una vez que encerraríamos sencillamente en el manicomio a quien quisiera negar la existencia del mundo exterior.

El filósofo Max Frischeisen-Köhler, discípulo de Dilthey, ha tratado de fundamentar la concepción que defendemos en las discusiones muy claras y profundas de su obra *El problema de la realidad*. Según él, estamos inermes frente al problema de la realidad, si sólo admitimos con Kant dos fuentes de conocimiento: la sensación y el pensamiento. De este modo no es posible superar el idealismo. A lo sumo se puede remplazar la construcción idealista por otra construcción. Pero entonces se está decididamente en desventaja, frente al idealismo, desde el punto de vista metódico, puesto que el idealismo da una teoría del conocimiento mucho más sencilla y unitaria, ya que trata de explicar el fenómeno del conocimiento sin la hipótesis de una realidad extraconsciente. Una verdadera solución del problema sólo es posible si se admite, además de la sensación y el pensamiento, otra fuente de conocimiento: la experiencia interna y la intuición. La importancia de esta fuente resulta clara cuando se considera la historia de la cultura humana. La índole de las grandes obras religiosas, filosóficas y artísticas, prueba que en su generación tuvieron parte otras funciones de la conciencia que la sensación y el pensamiento. Estas fuerzas cognoscitivas irracionales constituyen el órgano del conocimiento del mundo exterior. Éste es experimentado y vivido inmediatamente por nosotros. Y lo mismo pasa con la existencia de nuestros prójimos. Tampoco “la intimidad extraña de nuestros prójimos es inferida, sino vivida de un modo originario”.

Mucho menos discutido que el conocimiento del mundo exterior es el conocimiento de la existencia de nuestro *yo*. La gran mayoría de los filósofos sustenta la opinión que Descartes formuló claramente por vez primera. Vivimos y aprehendemos inmediatamente nuestra propia existencia. En nuestro pensamiento y voluntad nos vivimos como seres realmente existentes. No nos es menester ningún raciocinio, nos basta una simple autointuición, para cerciorarnos de nuestra propia existencia. Exactamente observa a este respecto Bergson: “Hay por lo menos una realidad que todos nosotros comprendemos desde adentro, por intuición y no por mero análisis. Es nuestra propia persona en su curso a través del tiempo. Es nuestro yo, que dura. No podemos coexperimentar intelectualmente ninguna otra cosa. Pero es seguro que nos experimentamos a nosotros mismos”. (*Introducción a la metafísica*, 1912, p. 5 y ss.).

Si pasamos ahora a las esferas del valor, vemos que donde la intuición es menos discutida es en la esfera *estética*. Casi nunca se ha discutido en serio que el valor estético de una imagen, de una obra de arte, de un paisaje, sea aprehendido por nosotros de un modo inmediato, emocional, o sea, que haya una intuición estética. Basta, en efecto, una simple reflexión para verlo así. Si cuando vivimos, por ejemplo, la belleza de un paisaje, intentásemos comunicarla y revelarla mediante operaciones intelectuales a otra persona que no sintiese la belleza, pronto veríamos que era un

intento emprendido con medios inadecuados. Los valores estéticos no pueden percibirse intelectual ni discursivamente, sino sólo emocional e intuitivamente. Es cierta la sentencia del poeta: “Si no lo sentís, es inútil que lo queráis alcanzar”.

La cosa no es tan sencilla en la esfera *ética*. Cuando valoramos las intenciones y las acciones humanas, adjudicando a un hecho el predicado de “bueno”, a otro el predicado de “malo”, este juicio de valor tiene lugar, según una concepción muy difundida, por aplicación de una unidad de medida, de una norma moral, a las acciones correspondientes, que son medidas en cierto modo con ella. Nuestros juicios morales de valor descansan, según esto, en un conocimiento discursivo-racional. No cabe negar que hay, en efecto, juicios de valor que tienen lugar de este modo. Pero no son los primeros ni los fundamentales. Éstos se basan más bien en una experiencia y aprehensión inmediata, emocional de los valores. Ello se revela también en el hecho de que no nos es dado hacer accesibles esos valores a otras personas por vía intelectual. Como observa exactamente Messer, “quien al comparar un vividor con una personalidad moralmente pura no vea con íntima convicción, con inmediata evidencia, el más alto valor objetivo de esta última, tampoco podrá comprenderlo mediante pruebas intelectuales” (*Ética*, 1918, p. 92). Y aunque se conceda que el valor moral de determinadas formas de conducta (por ejemplo: la justicia, la templanza, la pureza) puede probarse, al menos hasta cierto grado, mediante una consideración racional de la esencia y del fin del hombre, habrá que conceder, por otra parte, que el íntimo valor, la verdadera cualidad valiosa de sentimientos como la justicia, la templanza y la pureza, sólo puede experimentarse y vivirse inmediatamente, sólo puede conocerse intuitivamente.

Consideremos, en fin, brevemente, la esfera del valor *religioso*. También hay en ella una concepción muy difundida que sostiene que el valor objeto de la vida religiosa, el objeto de la religión, sólo puede conocerse por vía discursivo-racional. Pero la historia y la psicología de la religión demuestran, por el contrario, que la vivencia y la intuición también representan un papel sobresaliente en la esfera religiosa. En su obra *La experiencia religiosa como problema filosófico*, observa el psicólogo de la religión Oesterreich: “Dondequiera que existe una intensa vida religiosa, hallamos la creencia de estar en inmediato contacto de conciencia con Dios. Lo divino deja de ser trascendente, entra en la esfera de lo inmanente, *es experimentado, vivido, inmediatamente*” (p. 11). Lo mismo juzga Volkelt en su opúsculo, sumamente valioso, *¿Qué es la religión?*, cuando ve lo peculiar de la vida religiosa en que “intimamos de un modo inmediato, esto es, no por medio del pensamiento, ni del raciocinio, ni de la demostración, con un objeto que se extiende hasta la esfera de lo inexperimentable” (p. 10). “De millones de maneras —advierte — se ha atestiguado el hecho de que existe una certeza intuitiva, absolutamente peculiar, allí donde el hombre está inmediatamente cierto de sentirse en anión con lo Infinito, con lo Absoluto, con el principio más profundo de todo ser, con lo eternamente uno” (p. 12 y ss.).

Al exponer la historia del problema de la intuición, hemos visto el importante papel que la teoría del conocimiento intuitivo-místico de Dios ha representado en la historia de la filosofía y de la teología. Desde San Agustín, que sentó la teoría, continuando a Plotino, y la introdujo en la mística cristiana de la Edad. Media, corre, una línea casi continua hasta el presente, en que Scheler, en su obra *De lo eterno en el hombre*, considera justamente como el fin de sus esfuerzos en filosofía de la religión “presentar de un modo más claro cada vez este contacto inmediato del alma con Dios, contacto que San Agustín se esforzaba por rastrear siempre en la experiencia de su gran corazón y expresar en palabras con los medios del pensamiento neoplatónico”. (*Prólogo*)[4].

Los defensores del intelectualismo religioso, que sólo admiten un conocimiento discursivo-racional en la esfera religiosa, como Geyser, Messer y otros, parten de un supuesto falso. Confunden la *religión* con la *metafísica*. En la esfera metafísica sólo hay en último término, como hemos visto, un conocimiento racional. La razón tiene la última palabra. Pero los filósofos aludidos no ven que Dios no es objeto de la metafísica, sino de la religión. La metafísica trata exclusivamente de lo absoluto, del principio del universo. Pero este absoluto de la metafísica es *toto coelo* distinto del Dios de la religión. Aquél es un ser, éste es en primer término un valor. Y como todos los valores, también el valor de Dios nos es dado exclusivamente en la experiencia interna. Dios no llega a nuestra presencia en la actitud metafísico-racional, sino sólo en la experiencia religiosa.

Debemos oponer al intelectualismo religioso el hecho de que la certeza que el hombre religioso posee respecto de Dios es de una índole completamente distinta de la que se obtiene mediante complicados razonamientos metafísicos. Si la fe religiosa en Dios reposase en semejantes bases, no poseería esa absoluta invencibilidad que tiene efectivamente en el hombre religioso. Nadie se ha dejado martirizar hasta hoy por una hipótesis metafísica; pero millones de hombres, dentro y fuera del cristianismo, han derramado la última gota de su sangre por su fe en Dios. Este hecho habla un lenguaje claro para todo el que no tenga prevenciones.

V
EL CRITERIO DE LA VERDAD

1. El concepto de la verdad

Fáltanos por investigar una última cuestión: la del criterio de la verdad. No es bastante que nuestros juicios sean verdaderos; necesitamos la certeza de que lo son. ¿Qué nos presta esta certeza?

¿En qué conocemos que un juicio es verdadero o falso? Ésta es la cuestión del criterio de la verdad. Antes de poder responderla necesitamos tener un concepto claro de la verdad.

Hemos hablado ya con frecuencia de este concepto. En la descripción del fenómeno del conocimiento encontramos que, para la conciencia natural, la verdad del conocimiento consiste en la concordancia del contenido del pensamiento con el objeto. Designamos esta concepción como el concepto *trascendente* de la verdad. Pero frente a éste hay otro que podemos designar como concepto inmanente de la verdad. Según éste, la esencia de la verdad no radica en la relación del contenido del pensamiento con algo que se halla frente a nuestro pensamiento, algo trascendente al pensamiento, sino con algo que reside dentro del pensamiento mismo. La verdad es la concordancia del pensamiento consigo mismo. Un juicio es verdadero cuando está formado con arreglo a las leyes y a las normas del pensamiento. La verdad significa, según esto, algo puramente formal; coincide con la corrección lógica.

La decisión sobre cuál de ambos conceptos de la verdad sea el justo, se halla implícita en la posición que hemos tomado en la discusión entre el idealismo y el realismo. Creímos deber decidir esta discusión a favor del realismo. Esto significa rechazar el concepto inmanente de la verdad; pues este concepto puede caracterizarse igualmente como concepto *idealista* de la verdad. Este concepto sólo tiene sentido en el terreno del idealismo. Pues sólo si no hay objetos extra-conscientes reales tiene sentido concebir la verdad de puro modo inmanente. Esta concepción es entonces necesaria. Pues si no hay objetos independientes del pensamiento sino que todo ser se halla dentro de la esfera de éste, la verdad sólo puede residir en la concordancia mutua de los contenidos de aquél, en la corrección lógica.

El concepto inmanente de la verdad puede conciliarse también con aquella posición epistemológica que Eduard von Hartmann llama el “idealismo inconsecuente” y que nosotros hemos estudiado bajo el nombre de fenomenalismo. Según éste, hay objetos independientes del pensamiento, cosas en sí. Pero son completamente incognoscibles. Por eso no tiene sentido, desde este punto de vista, considerar la verdad como la concordancia del pensamiento con los objetos; sobre esta concordancia nada podemos decir, porque no conocemos los objetos. La verdad del conocimiento sólo puede consistir, por ende, en la producción correcta —

conforme a las leyes— del objeto, esto es, en que el pensamiento concuerde con sus propias leyes.

Como hemos visto, esta posición, defendida por Kant, no puede sostenerse. El dilema es: o se borran las cosas en sí y se estatuye un riguroso idealismo, como ha hecho el neo-kantismo, desarrollando las ideas kantianas, o se reconocen objetos reales, independientes de la conciencia, como ha hecho el mismo Kant. Pero en este caso es imposible prescindir de la relación con los objetos en los conceptos del conocimiento y de la verdad. También en Kant representan los objetos un papel importante en la explicación genética del conocimiento. Ellos son la causa de las sensaciones, que se producen porque las cosas en sí afectan nuestra conciencia. Cierto que las sensaciones carecen, según Kant, de todo orden y determinación. Pero como ya vimos anteriormente, el hecho de que apliquemos a las sensaciones y a ésta, y a aquélla forma de la intuición o del pensamiento, hace menester que supongamos un fundamento objetivo del mismo en el material de las sensaciones. Aunque el espacio y el tiempo sólo existan formalmente en nuestra conciencia, debemos admitir que los objetos tienen en sí ciertas propiedades que nos inducen a emplear esas formas de la intuición. Y lo mismo cabe decir de las formas del pensamiento, de las categorías. Aunque la causalidad sea primariamente una forma del pensamiento, necesitamos suponer que tiene un *fundamentum in re*, si queremos explicar el hecho de que determinadas percepciones nos induzcan a emplear justamente esta categoría. Exactamente observa Heinrich Maier: “Ya la forma en que los elementos de nuestras representaciones de la realidad aluden a lo transubjetivo nos fuerza a suponer en esta X cierta estructura, ciertas propiedades positivas”, (*Psicología del pensamiento emocional*, p. 328).

Pero esta manera de ver, se objetará, ¿no nos hace tornar a aquel concepto del conocimiento que considera éste como una reproducción, una copia del mundo objetivo y que hemos declarado exclusivista e inadmisible? Esta objeción, empero, es precipitada. Descansa en este dilema: el conocimiento es o una producción o una reproducción del objeto. Pero esta disyuntiva es incompleta. Con razón advierte Külpe: “Hay que guardarse de la disyuntiva incompleta según la cual el conocimiento es necesariamente o una creación o una copia. Hay un tercer término: una aprehensión de las realidades no dadas, pero que se revela por medio de lo dado” (Realización, I, p. 238). Nuestro conocimiento está y estará en relación con los objetos. No hay idealismo que pueda soslayar este punto. Pero esta relación no necesita consistir en una reproducción; basta admitir que entre el contenido del pensamiento y el objeto existe una coordinación, una relación regular. Los contenidos de nuestro pensamiento no son reproducciones, sino más bien “símbolos de las propiedades transubjetivas”, para hablar con Maier (p. 335). Pero, añade, “este conocimiento simbólico-abstracto es capaz de penetrar profundamente en el reino de lo transubjetivo” (p. 328).

De este modo venimos a confirmar la concepción que la conciencia natural tiene

del conocimiento humano y que describimos al principio. Pero esta confirmación significa a la vez una *depuración crítica* de aquella concepción. La idea básica, según la cual el conocimiento representa una relación entre un sujeto y un objeto, ha resultado sostenible. Pero con este concepto del conocimiento queda justificado también, en principio, el concepto de la verdad que tiene la conciencia natural. Para ésta es esencial la relación del contenido del pensamiento con el objeto. Esta relación no significa, empero, una reproducción, sino una coordinación regular, y aquí es donde la concepción natural sufre una corrección.

El idealismo representa el intento de suprimir el dualismo del sujeto y el objeto en el problema del conocimiento y de estatuir un *monismo epistemológico*. El idealismo hace este intento, porque cree poder suprimir de este modo todas las dificultades inherentes al problema del conocimiento. Pues éstas le parecen tener su causa más profunda en dicho dualismo. Pero esta interpretación monista del fenómeno del conocimiento violenta la realidad. Se funda, en efecto, en hacer valer una sola de las tres esferas a que toca el fenómeno del conocimiento. Esta esfera es la lógica. El aspecto psicológico y el aspecto ontológico del fenómeno del conocimiento son escamoteados, por decirlo así, en favor del lógico. Por eso pudimos designar esta posición con el nombre de *logicismo*.

2. El criterio de la verdad

La cuestión del criterio de la verdad está en conexión estrechísima con la cuestión del concepto de la verdad. Esto puede demostrarse fácilmente en el idealismo lógico. La verdad significa para él, como hemos visto, la concordancia del pensamiento consigo mismo. ¿En qué podemos conocer esta concordancia? La respuesta dice: en la ausencia de contradicción. Nuestro pensamiento concuerda consigo mismo cuando está libre de contradicciones y sólo entonces. El concepto inmanente o idealista trae consigo necesariamente el considerar la *ausencia de contradicción* como criterio de la verdad.

La ausencia de contradicción es, en efecto, un criterio de la verdad; pero no un criterio general, válido para todo el conocimiento, sino un criterio válido solamente para una clase determinada de conocimiento, para una esfera determinada de éste. Resulta palmario cuál es esta esfera: es la esfera de tas *ciencias formales* o *ideales*. Piénsese en la lógica o en la matemática. El pensamiento no se encuentra con objetos reales, sino con objetos mentales, ideales; permanece en cierto modo dentro de su propia esfera. Es válido, por tanto, el concepto inmanente de la verdad, y, por consiguiente, también el criterio de la misma, dado con él. Mi juicio es, en este caso, verdadero cuando está formado con arreglo a las leyes y normas del pensamiento. Y conocemos que es así en la ausencia de contradicción.

Pero este criterio fracasa tan pronto como no se trata de objetos ideales sino de objetos reales o de objetos de conciencia. Para este caso necesitamos buscar otros

criterios de a verdad. Detengámonos ante todo en los datos de la conciencia. Poseemos una certeza inmediata del rojo que vemos o del dolor que sentimos. Aquí tenemos otro criterio de la verdad. Consiste en la *presencia* o *realidad* inmediata de un objeto. Según esto, son verdaderos todos los juicios que descansan en una presencia o realidad inmediata del objeto pensado. Se habla también de una "evidencia de la percepción interna". (Meinong). Lo mismo quiere decir Volkelt cuando habla de una "autocerteza de la conciencia". Ésta es para él "un principio de certeza absolutamente último" (*Certeza y verdad*, p. 69). Caracteriza esta certeza más concretamente como una *certeza prelógica*. Esto significa que en esta certeza todavía no tiene parte el trabajo del pensamiento. Volkelt incluye en esta clase de certeza, no sólo la percepción inmediata de determinados contenidos de conciencia, sino también la de las relaciones existentes entre ellos. En el círculo de la autocerteza de la conciencia no sólo entra el juicio "veo un negro y un blanco", sino también el juicio "el negro es distinto del blanco". Esto se funda en que "simultáneamente con estos dos contenidos de la sensación, que llamamos negro y blanco, con arreglo al lenguaje usual, nos es dada su diversidad" (p. 99).

Ahora bien, cabe preguntar si el criterio de la evidencia inmediata es válido, no sólo para los contenidos de la percepción, sino también para los contenidos del pensamiento. Esta cuestión equivale a la de si además de la evidencia de la percepción hay una *evidencia del pensamiento conceptual* y si podemos ver en ella un criterio de la verdad.

Muchos filósofos responden, desde luego, afirmativamente a esta cuestión. Esta afirmación puede tener un doble sentido. Se puede entender por evidencia algo *irracional* y algo *racional*. En el primer caso, la evidencia es sinónimo del sentimiento de evidencia, esto es, de una certeza emocional inmediata. Este sentimiento se da en todo conocimiento intuitivo. Representa algo subjetivo y no puede pretender, por tanto, validez universal. La peculiaridad de la certeza intuitiva consiste justamente en que no puede ser probada de un modo lógicamente convincente, universalmente válido, sino que sólo puede ser vivida personalmente. Pero esto no significa en modo alguno renunciar a la objetividad. El juicio "una personalidad moralmente pura encarna un valor moral más alto que un hombre entregado a bajos goces", expresa un hecho ético objetivo y puede, por ende, pretender la objetividad, aunque no quepa obtener por la fuerza de la lógica su reconocimiento y carezca, por lo tanto, de validez universal. Hay que distinguir entre la *objetividad* y la *validez universal*. Muchas objeciones contra la intuición y el conocimiento intuitivo descansan justamente en no saber distinguir entre la objetividad y la validez universal del conocimiento.

Todo conocimiento científico posee validez universal. Cabe identificar el conocimiento científico con el conocimiento universalmente válido. Por consiguiente, no puede tomarse en consideración la evidencia en el sentido descrito, como criterio de la verdad, en la esfera teórica y científica. Si alguien quisiera, por ejemplo,

justificar las leyes supremas del pensamiento acudiendo al sentimiento de evidencia que acompaña la comprensión de estas leyes, y dijese, verbigracia: "estos juicios son verdaderos, porque me siento íntimamente compelido a tenerlos por verdaderos", ello significaría renunciar a la validez universal y, por ende, poner fin a toda filosofía científica.

No obstante, muchos filósofos sostienen que la evidencia es un criterio de la verdad en la esfera teórica. Pero entienden la evidencia en el segundo sentido antes indicado. La evidencia no es para ellos algo emocional, *irracional*, sino algo intelectual, *racional*. Significa para ellos la visión inmediata de lo dado objetivamente. Esta evidencia se presenta como una evidencia lógica u objetiva, en contraste con la evidencia *psicológica* o *subjetiva* anteriormente tratada. Pero esta distinción no conduce al fin buscado. Los filósofos que la hacen no pueden menos de distinguir dentro de la evidencia *lógica* u *objetiva* entre evidencia verdadera y falsa, real y aparente, auténtica y apócrifa. Pero esto es abandonar la evidencia como propio y último criterio de la verdad. Pues ahora necesitamos otro criterio que nos diga cuándo y dónde se trata de una evidencia verdadera y auténtica; y cuándo y dónde, de una evidencia meramente aparente y apócrifa.

No es verdadera solución de la dificultad la que ofrece Geyser en su opúsculo *Sobre la verdad y la evidencia*. Geyser distingue entre la *evidencia* y la *vivencia de la evidencia* y entiende por la primera el hecho objetivo a que se refiere el juicio. Esta solución parece a primera vista vencer la dificultad. Pues la distinción entre evidencia auténtica y evidencia apócrifa no se referiría entonces a la evidencia misma, sino a la vivencia de la evidencia. Pero no es lícito colocar la evidencia fuera de la conciencia, como lo hace Geyser. Entiéndase por evidencia lo que se quiera, en todo caso no se puede prescindir en ella de la relación con la conciencia cognoscente, ya se caracterice esta relación —desde el objeto o el hecho— como un ver claramente, ya desde la conciencia, como un intuir o percibir. Como Geyser emplea, pues, la palabra evidencia en un sentido contrario al uso filosófico, sólo escapa aparentemente a la dificultad que existe en este punto.

Sin duda hay también una evidencia en la esfera del pensamiento. Juicios como "todos los cuerpos son extensos” o "el todo es mayor que la parte” son juicios cuya verdad brilla inmediatamente para nosotros. Pero no puede considerarse la evidencia como la *verdadera base de la validez* de estos juicios. La evidencia sólo es la forma en que lo lógico se hace sentir en nuestra conciencia. "Lo único que cabe decir es que la pura necesidad objetiva de lo lógico se presenta subjetivamente a nuestra conciencia en la forma de una certeza inmediata […] Por eso, cuando se trata de fundamentar lógicamente un juicio, no puede responderse a la pregunta de en qué consiste el criterio de la rectitud de la fundamentación, diciendo que consiste en la certeza inmediata con que el juicio se impone; sino que hay que decir que consiste sólo en que el fundamento aducido funde el juicio en cuestión de un modo lógicamente convincente”. (Volkelt).

El fundamento lógico de los dos juicios citados no reside en la evidencia, sino en las *leyes lógicas del pensamiento*. Si analizamos el concepto de cuerpo, encontramos en él la nota de la extensión; asimismo encontramos, al analizar el concepto de "todo", que éste es necesariamente mayor que su parte. En estos análisis de conceptos dirígennos las leyes lógicas del pensamiento, el principio de identidad y el principio de contradicción En ellas radica últimamente la verdad de aquellos juicios. Quien no reconoce aquellos juicios niega indirectamente las leyes lógicas del pensamiento. Estas constituyen, por ende, el último fundamento de la validez de aquellos juicios.

Si preguntamos cuál es el fundamento de las mismas leyes supremas del pensamiento, es evidente que estas leyes tienen que fundarse en sí mismas. Pero esta autofundamentación no reposa a su vez en la evidencia, sino en el carácter de supuestos necesarios de todo pensamiento y conocimiento que tienen esas leyes. En estas leyes se revela la estructura, la esencia del pensamiento. No son otra cosa que formulaciones de las leyes esenciales del pensamiento. Su negación significa, por ende, la anulación del pensamiento mismo. Todo pensamiento y conocimiento es imposible sin ellas. En esto reside su justificación. Es ésta aquella fundamentación que Kant expuso por vez primera, designándola como "deducción trascendental".

Pero hay principios del conocimiento que no pueden reducirse a las leyes lógicas del pensamiento. Tal es, por ejemplo, el *principio de causalidad*. Como veremos más tarde, no es posible fundamentar este principio por el camino del análisis de los conceptos. Sólo es posible también darle una fundamentación trascendental. Reside ésta en el carácter que el principio de causalidad tiene de supuesto necesario, no de todo conocimiento y pensamiento, pero sí de todo conocimiento científico real, dirigido al ser y al devenir reales. En la esfera del ser y el devenir reales no podemos dar un solo paso de conocimiento, si no partimos del supuesto de que todo cuanto sucede tiene lugar regularmente, está dominado por el principio de causalidad. El fundamento tampoco en este caso reside, pues, en la evidencia, sino en la significación de este principio destinado a servir de fundamento al conocimiento. En general podemos decir con Switalski: "Lo que garantiza la validez de los principios no es la vivencia matizada de la evidencia, sino la íntima intuición de la fecundidad sistemática de los mismos" (*Problemas del conocimiento*, II, p. 13).

SEGUNDA PARTE
TEORÍA ESPECIAL DEL CONOCIMIENTO

1. Su problema

La teoría del conocimiento trata de estudiar la significación objetiva del pensamiento humano, la referencia de éste a sus objetos. La referencia de todo pensamiento a los objetos es el objeto formal de la teoría del conocimiento. Por eso la caracterizamos también como teoría del pensamiento verdadero.

Ahora bien, mientras la teoría general del conocimiento investiga la referencia de nuestro pensamiento a los objetos en general, la teoría especial del conocimiento vuelve la vista hacia aquellos contenidos del pensamiento en que esta referencia encuentra su expresión más elemental. Con otras palabras, investiga los conceptos básicos más generales, por cuyo medio tratamos de definir los objetos. Estos conceptos supremos se llaman categorías. La teoría especial del conocimiento es, por ende, esencialmente una teoría de las categorías.

En cuanto teoría de las categorías, la teoría especial del conocimiento se halla en relación más estrecha con la *metafísica general* u *ontología*. Pues ésta, como teoría del ser, investiga también, naturalmente, los conceptos más generales que se refieren al ser. Pero las categorías son tratadas por la teoría especial del conocimiento y por la metafísica desde distintos puntos de vista. "La teoría de las categorías", observa Volkelt, "investigan los mismos conceptos, pero la manera de plantear el problema es esencialmente distinta en ambas ciencias. La teoría de las categorías fija su vista en el origen lógico de estas formas del pensamiento, investiga cómo brotan estos conceptos de las leyes esenciales del pensamiento en concurrencia con el carácter de lo dado empíricamente. Con esto queda dicho que la teoría de las categorías realiza esta investigación exclusivamente desde el punto de vista de la validez. La discusión del origen lógico de las categorías es a la vez una explicación del carácter de su validez. La metafísica tiene una orientación muy distinta; el punto de vista que le da la norma es el del ser. La metafísica quiere llegar a conocer la estructura esencial del universo, los principios de toda realidad, partiendo de los hechos de experiencia" (Certeza y verdad, p. 565).

En la exposición de la teoría especial del conocimiento procederemos del modo siguiente. Discutiremos primero la esencia de las categorías, esto es, la cuestión de su validez objetiva. Nos ocuparemos luego de los distintos ensayos hechos para establecer un sistema de categorías. Escogeremos después las dos categorías más importantes, la sustancia y la causalidad, para hacerlas objeto de una discusión especial. Y como conclusión examinaremos brevemente la cuestión de la relación entre la fe y el saber.

2. La esencia de las categorías

Es palmario que la posición epistemológica adoptada en principio resulta decisiva

para la concepción de las categorías. Si el conocimiento humano es, como enseña Aristóteles, una reproducción de los objetos; si éstos tienen una forma y una naturaleza propias, entonces los conceptos fundamentales del conocimiento, las categorías, representan propiedades generales de los objetos, cualidades objetivas del ser. Si, por el contrario, el pensamiento produce los objetos, como enseña Kant, las categorías resultan puras determinaciones del pensamiento, formas y funciones *a priori* de la conciencia.

Dos concepciones de la esencia de las categorías se hallan, pues, frente a frente: según la una, las categorías son *formas del ser, propiedades de los objetos*; según la otra, son *formas o determinaciones del pensamiento*. Aquélla es la concepción realista y objetivista; ésta, la idealista y apriorista.

Esta última es defendida hoy por el neokantismo, que ha desenvuelto, como hemos visto, el idealismo trascendental de Kant en un riguroso panlogismo. Según él, los objetos son producidos por nuestra conciencia cognoscente, no sólo en cuanto a su esencia, sino también en cuanto a su existencia. Los medios principales de que nos servimos para ello son las categorías. Éstas son, por consiguiente, “elementos del pensamiento puro” (Cohen), “funciones lógicas fundamentales” (Natorp). Tenemos aquí, pues, una concepción de las categorías rigurosamente idealista y apriorista. Las categorías no son más que puras determinaciones del pensamiento.

En el terreno de la concepción objetivista de las categorías se hallan hoy la fenomenología, la teoría del objeto y el realismo crítico. El fundador de la fenomenología, Edmund Husserl, distingue en sus *Ideas sobre una fenomenología pura y una investigación fenomenológica*, entre las categorías formales o lógicas y las categorías materiales o regionales. Por las primeras entiende “aquellos conceptos mediante los cuales se define la esencia lógica de un objeto en general en el sistema total de los axiomas, o que expresan las propiedades absolutamente necesarias y constitutivas de un objeto como tal” (p. 22). Distintas de éstas son las categorías materiales o regionales. “Estos conceptos no expresan meras especificaciones de las categorías lógicas puras, como los conceptos generales, sino que se distinguen porque expresan, en virtud de los axiomas regionales, lo *peculiar* de la esencia regional, o lo que es lo mismo, *expresan con universalidad eidética lo que es por necesidad inherente, a priori y de un modo sintético, a un objeto individual de la región*” (p. 31). La concepción objetivista resalta claramente tanto en la definición de las categorías formales como en la de las materiales. Scheler se expresa en el mismo sentido sobre la esencia de las categorías, cuando advierte, volviéndose contra Kant: “Tanto el material de las sensaciones, caótico e informe, como las funciones de síntesis regular (las funciones categoriales), que no se encuentran por ninguna parte, son puras invenciones de Kant, condición la una de la otra. Las unidades formales que Kant aduce como ejemplos de sus categorías, y otras muchas que no aduce, son *propiedades de los objetos*, que pertenecen a lo dado mismo: así la sustancia y la causalidad, las relaciones, las figuras, etcétera”. (*De lo eterno en el hombre*, p. 441 y

ss.).

Las categorías se presentan asimismo como propiedades de los objetos en la moderna *teoría del objeto*, fundada por Alexius Meinong. Esta teoría tiene por concepción básica, en efecto, la de que la conciencia cognoscente se halla frente a objetos acabados, definidos de suyo. De esto resulta, desde luego, la concepción objetivista de las categorías. El filósofo Hans Driesch, fuertemente influido por la teoría del objeto, juzga así, coincidiendo por completo con la concepción imperante en esta teoría: "Hay que rechazar en absoluto la doctrina de que lo dado es un 'material' en bruto, caótico, que yo elaboro de un modo activo con formas de orden: yo intuyo lo dado en sus formas de orden intuitivas y no intuitivas" (*El saber y el pensamiento*, 1919, p. 25).

Se ha distinguido sobremanera en el intento de fundamentar epistemológicamente la concepción objetivista de las categorías, Oswald Külpe, a quien ya conocemos como uno de los principales representantes del realismo crítico. En su ensayo *Sobre la teoría de las categorías* trata de defender el objetivismo, haciendo siete objeciones de principio a la concepción idealista y apriorista. El idealismo no logra, según él, hacer comprensible por la naturaleza del pensamiento, ni la diversidad de las mismas formas categoriales, ni la diversidad de sus esferas de validez. Tampoco puede explicar el hecho "de que las determinaciones categoriales están en conexión *regular* con otras y de que la afirmación de la existencia de una categoría o de un complejo de ellas en relación a uno o varios objetos, se haga con una seguridad y un rigor que no ceden a la comprobación de las realidades empíricas inmediatas" (p. 52 y ss.). La concepción idealista queda por ello perpleja ante el problema de la unión de las propiedades categoriales con las demás inherentes al objeto. Tampoco puede dar una explicación satisfactoria a la dependencia de los sistemas de categorías respecto de las esferas de objetos, dependencia que resalta de un modo especialmente claro en la filosofía moderna. La solución idealista del problema tropieza, finalmente, con otras dos dificultades de principio. La primera se refiere a la posición lógica de los conceptos categoriales. "Si las funciones del pensamiento se limitan a descubrir las propiedades categoriales en los objetos y a demostrar que son cualidades o relaciones de éstos, puede recorrerse la gradación lógica subiendo hasta ellas o descendiendo de ellas, sin un salto ni un cambio de dirección. La validez universal es entonces el simple resultado de encontrarse a la cabeza de todo el orden. Pero si las formas o las funciones del pensamiento son el contenido de los conceptos fundamentales, no se ve fácilmente cómo puedan obtener o conservar su preminencia lógica" (p. 73). La segunda dificultad concierne a la posición de la psicología frente a las categorías. La psicología considera las categorías, no como funciones psíquicas primarias, según exigiría la concepción idealista, sino tan sólo como direcciones y operaciones especiales de las mismas. De todo esto resulta que "las determinaciones categoriales no hacen otra cosa que fijar las cualidades y las relaciones más generales inherentes a los objetos" (p. 88).

Külpe tiene indiscutiblemente razón al afirmar que no es posible obtener las categorías mediante el pensamiento puro. En su producción, no sólo tiene parte el pensamiento, sino también la experiencia. Como consecuencia, las categorías apuntan a los objetos y a las propiedades de éstos. No hay idealismo ni apriorismo que pueda quitarles ésta su referencia a los objetos. Pero con esto no se ha dicho todavía que las categorías sean reproducciones adecuadas de las propiedades de los objetos. Con arreglo a lo expuesto acerca del problema del sujeto y el objeto, lo único que podemos decir es que los objetos deben tener tal naturaleza que nos induzcan a aplicarles determinadas categorías. Deben existir, por ende, relaciones regulares entre el objeto y las categorías. Podemos resumir también nuestra concepción, diciendo con Eisler "que las propiedades de los contenidos de la experiencia se hallan en relación unívoca con modalidades de los factores trascendentes de que dependen. Aunque la naturaleza y las formas de acción de estos factores como tales no sean directamente cognoscibles —pero sí concebibles—, tenemos al menos un conocimiento indirecto, simbólico, de ellos, *una traducción de su ser en el lenguaje de la conciencia*. No existe, según esto, identidad o igualdad entre la conciencia cognoscente y la realidad absoluta, pero sí una *coordinación* de determinados elementos del ser fenoménico al ser en sí de las cosas, en la cual descansa la *objetividad* del conocimiento, *la posibilidad de un conocimiento universalmente válido de los mismos objetos por los más diversos sujetos*" (*Introducción a la teoría del conocimiento*, p. 267).

3. El sistema de las categorías

En el curso de la historia de la filosofía se han hecho muchos ensayos para agrupar las categorías, para hallar un sistema de categorías. El primero fue el de Aristóteles. Éste distingue diez "clases de afirmaciones sobre el ser" o categorías: 1. Sustancia o esencia (por ejemplo, hombre, caballo); 2. Cantidad (por ejemplo, dos o tres varas de largo); 3. Cualidad (por ejemplo, sabio, culto); 4. Relación (por ejemplo, menor que éste, mayor que aquél); 5. Lugar (por ejemplo, en el mercado); 6. Tiempo (por ejemplo, hoy, ayer); 7. Posición (por ejemplo, está echado, está sentado); 8. Estado (por ejemplo, está vestido, está armado); 9. Acción (por ejemplo, corta); 10. Pasión (por ejemplo, es cortado).

Aristóteles obtiene esta tabla de las categorías considerando la proposición enunciativa. Los elementos esenciales de la proposición son el sujeto y el predicado. La categoría aristotélica de la sustancia no es en el fondo otra cosa que el sujeto sustantivo: las otras nueve categorías, que significan puros accidentes, son los predicados posibles. Pueden condensarse las diez categorías en una frase: "El gran (cantidad) caballo (sustancia) castaño (cualidad) del caballero (relación) está (posición o acción o pasión) ensillado (estado) por la mañana (tiempo) en el patio (lugar)".

Contra el sistema aristotélico de las categorías se ha hecho observar con razón

que el supuesto que le sirve de base, el paralelismo entre las *clases de palabras* y las *categorías*, es inexacto. Significa, por ende, un progreso sobre Aristóteles que Kant trate de derivar las categorías, no de las clases de palabras, sino de las clases de juicios. Según Kant, el entendimiento es la facultad de juzgar. En toda clase de juicio, la unión (síntesis) del sujeto y del predicado tiene lugar desde un punto de vista determinado. La categoría indica precisamente ese punto de vista. Hay, por lo tanto, según Kant, tantas categorías como clases de juicios pueden distinguirse. Los juicios se dividen del modo siguiente: 1.º, por la cantidad, esto es, la extensión de su validez, en singulares (este S es P), particulares (algunos S son P) y universales (todos los S son P); 2.º, por la cualidad, en afirmativos (S es P), negativos (S no es P) e infinitos (S es un no —P); 3.º, por la relación entre las representaciones enlazadas, en categóricos (S es P), hipotéticos (si S es P, no es Q), y disyuntivos (S, es o P o Q); 4.º, por la modalidad, esto es, su valor cognoscitivo, en problemáticos (S es quizá P), asertóricos (S es P) y apodícticos (S es necesariamente P).

El *sistema de las categorías* responde a este sistema de las clases de juicios: 1.° Categorías de la cantidad: unidad, pluralidad, totalidad. 2.° Categorías de la cualidad: realidad, negación, limitación. 3.° Categorías de la relación: sustancia-accidente, causa-efecto, acción recíproca. 4.° Categorías de la modalidad: existencia, posibilidad, necesidad.

Lo que Hauck dice en su ensayo sobre *El origen de la tabla kantiana de los juicios*, sólo representa la reproducción del juicio hoy casi general sobre la tabla kantiana de las categorías: “El error de Kant consiste en querer obtener con la tabla de los juicios una guía segura para descubrir los conceptos puros del entendimiento, a la vez que estructurar esta misma guía con arreglo a los conceptos en que está pensando. Si encuentra en los juicios lo buscado, es sólo porque él mismo lo ha puesto antes en ellos” (*Estudios kantianos*, XI, p. 207).

El ensayo de un sistema de categorías más importante que se ha hecho desde Kant, es el de Eduard von Hartmann. Hartmann define la esencia de las categorías del modo siguiente: “Entiendo por una categoría —dice en el prólogo de su *Teoría de las categorías*— una función intelectual inconsciente de naturaleza y forma determinadas, o una determinación lógica inconsciente que establece una relación determinada”. Las categorías pertenecen, según esto, a la esfera de lo inconsciente. Sólo entran en la esfera de la conciencia por sus resultados, por ciertos elementos formales del contenido de la conciencia. La reflexión consciente puede extraer *a posteriori*, por abstracción, del contenido de la conciencia, que se le da hecho, las formas de relación que intervinieron en su formación, y obtener así los conceptos categoriales. Éstos son, pues, “los representantes en la conciencia de las funciones categoriales inconscientes inferidas inductivamente”. El método de que Hartmann se sirve para descubrir las categorías es, según esto, el análisis psicológico del contenido de la conciencia.

Hartmann divide las categorías en categorías de la *sensibilidad* y categorías del

pensamiento. Las primeras se dividen, a su vez, en categorías de la sensación y de la intuición. En la esfera de la sensación la cualidad es la primera que se presenta como el resultado de una síntesis inconsciente de intensidades de sensaciones y, por ende, como una auténtica categoría. Otras categorías son la "cantidad intensiva" y la "cantidad extensiva" o temporalidad. En la esfera de la intuición se presenta la "cantidad extensiva" o espacialidad como el resultado de una función sintética y, por ende, como auténtica categoría. Las categorías del pensamiento se dividen en las del pensamiento reflexivo y las del especulativo. La "categoría fundamental" es la relación. Todas las demás categorías son, en último término, "meras determinaciones de esta categoría fundamental". A las categorías del pensamiento *reflexivo* pertenecen, ante todo, las categorías del pensamiento comparativo. Sus categorías principales son la identidad y el contraste; las secundarias, la igualdad, la semejanza, la diferencia y la negación. Vienen luego las categorías del pensamiento divisivo y unitivo. Sus categorías principales son la pluralidad y la unidad; las secundarias, el todo, la parte, la totalidad y la categoría "algunos". Después las categorías del pensamiento mensurativo. Categoría principal, el número; categoría secundaria, la infinitud. A continuación las categorías del pensamiento discursivo. Categoría principal, la determinación lógica; como categorías secundarias se presentan las diversas formas de la determinación lógica (la deducción y la inducción). Finalmente las categorías de la modalidad: realidad, necesidad, calidad, posibilidad y probabilidad. Las categorías del pensamiento *especulativo* forman el segundo grupo de las categorías del pensamiento. Hay tres: causalidad, finalidad, sustancialidad. Esta última es la principal y más alta categoría, la cumbre de todo el sistema de las categorías.

Como queda dicho, Hartmann se sirve del método psicológico para deducir las categorías, analizando el contenido de la conciencia en busca de sus elementos formales. Pero en este análisis intervienen también hipótesis metafísicas, como prueba casi cada página de la obra de Hartmann. Ahora bien, es palmario que las categorías, como conceptos fundamentales del conocimiento científico, no pueden ser fijadas por vía psicológico-metafísica, sino sólo por vía lógica. Por eso significa en principio un progreso sobre Hartmann el que Wilhelm Windelband, en su ensayo *Sobre el sistema de las categorías*, aplique el método lógico-trascendental al problema de las categorías. Windelband ve en la teoría de las categorías de Hartmann "decididamente el ensayo más importante y original desde Hegel". La rechaza, empero, "porque su notable arquitectura está basada, en último término, sobre hipótesis metafísicas". En contra de esto advierte con razón que el sistema de las categorías "sólo puede descansar en puros principios lógicos". Partiendo de esta idea, desarrolla Windelband en el ensayo citado su sistema de categorías. Define las categorías como "las relaciones con que la conciencia sintética une entre sí los contenidos intuitivamente dados". Encontramos un principio para deducir las categorías "cuando desenvolvemos las posibilidades que están contenidas en la

esencia de la unidad sintética de lo múltiple y diverso y constituyen las condiciones del ejercicio de estas funciones”.

Windelband divide las categorías en reflexivas y constitutivas. Estas últimas son relaciones que convienen a los contenidos en su ser independiente de la conciencia y que, por ende, ésta se limita a recoger y repetir; las primeras, por el contrario, son relaciones en que los contenidos se presentan sólo porque y en tanto que la conciencia relacionante los pone entre sí en una conexión que no les conviene en sí e independientemente de ésta. Windelband explica esta distinción del modo siguiente: “Cuando pensamos, por ejemplo, una cosa con una propiedad inherente a ella (en el juicio predicativo o en un concepto de sustancia), la categoría de la inherencia, activa entonces, puede considerarse a la vez como una relación real de los contenidos de la representación unidos sintéticamente por la conciencia. Cuando juzgamos, en cambio, sobre la igualdad o la diferencia de dos impresiones, no necesita existir la menor conexión real entre éstas (como, por ejemplo, entre un sonido y un color); jamás pertenece a la realidad en sí de un contenido el ser igual a otro o diferente de otro, y la categoría es en este caso, por ende, una relación en que los contenidos sólo entran por ser representados juntos en la misma conciencia”.

Las categorías *reflexivas* fundamentales son, según Windelband, la diferencia y la igualdad. Cuando se trata de una igualdad relativamente escasa se suele hablar de semejanza. Todas las demás categorías reflexivas resultan de la acción recíproca entre el diferenciar y el igualar. Esas otras categorías son matemáticas o lógicas. Las primeras son las del número o la cantidad, el erado, la medida y el tamaño. Como categorías lógicas se presentan en primer término las funciones que toman parte en la formación de la idea general: abstracción y determinación, subordinación y coordinación, división y disyunción. En segundo lugar vienen las categorías de la silogística. Windelband entiende por éstas, “las clases de la relación de principio a consecuencia o las formas de la dependencia lógica por virtud de las cuales la validez de las premisas trae consigo la de la conclusión”. El principio general que sirve de base a las categorías *constitutivas* es la relación de la conciencia al ser. Sus especies fundamentales son la objetividad y la causalidad. Windelband cree poder derivar también estas categorías fundamentales de la esencia de la unidad sintética de la conciencia, partiendo nuevamente de la acción recíproca entre el diferenciar y el igualar, pero combinándola de continuo con la relación de la conciencia al ser. La categoría fundamental de la objetividad se despliega en las categorías secundarias de la inherencia (relación de los elementos a la unidad que los enlaza), la propiedad (o cualidad), el atributo, el modo, el estado, la sustancia y la cosa en sí. La categoría fundamental de la causalidad implica como categorías secundarias el aparecer y desaparecer, la evolución y la acción, la fuerza y la facultad, la dependencia causal y la ideológica (en aquélla, el estado precedente determina el siguiente; en ésta, a la inversa) y la ley (dependencia de una regla general).

Comparando la tabla de las categorías de Windelband con la de Hartmann, la

primera resulta la más pobre. Faltan en ella, sobre todo, el espacio y el tiempo. También se revela claramente en ella una concepción idealista y apriorista de las categorías; aunque lo que Windelband dice sobre la esencia de las categorías constitutivas apenas parece conciliable con esta concepción. A pesar de estos defectos, debemos con Geyser considerar certero en su idea fundamental el camino emprendido por Windelband para hallar las categorías. “El método para descubrir y definir las categorías debe consistir, según esto, en la unión de dos operaciones: primera, la observación de las funciones y exigencias del pensamiento, enlazadas con la esencia de nuestro conocimiento judicativo, y segunda, la aplicación de estas funciones a lo dado y a los objetos del conocimiento lógicamente posibles” (*Bases de la lógica y teoría del conocimiento*, 1909, p. 398 y ss.).

Nosotros no podemos intentar el esbozo de una nueva tabla de categorías. Dada la dificultad del problema, un esbozo semejante nunca es definitivo. Pero indicaremos una distinción que sí nos parece ser definitiva. La encontramos tanto en Windelband como en Hartmann. Es la división de las categorías en categorías del pensamiento reflexivo y categorías del pensamiento especulativo (Hartmann), o en categorías reflexivas y categorías constitutivas (Windelband). Esta división pertenecerá en lo futuro al fondo permanente de la teoría de las categorías.

Como las categorías constitutivas son las más importantes para el conocimiento del ser, vamos a dedicarles un examen más detenido. Pero nos limitaremos a las dos categorías fundamentales de la sustancialidad y la causalidad.

4. La sustancialidad

Cuando consideramos un objeto, por ejemplo, un árbol, podemos predicar de él distintas propiedades. El árbol tiene una forma y un tamaño determinados; posee ramas y hojas, etcétera. Todas estas propiedades convienen al objeto, o sea, en este caso al árbol; están adheridas a él en cierto modo. Por eso se llaman también accidentes (de *assidere* = caer sobre otra cosa, adherirse). A diferencia de ellas se llama al objeto mismo sustancia (de *substare* = estar debajo, servir de base).

Mientras que los accidentes no existen por sí, sino siempre en otro objeto, las sustancias existen en sí, poseen un ser independiente, y por eso pueden ser a su vez sustentáculos de los accidentes. Suele designarse esta relación de la sustancia con los accidentes como subsistencia, y la relación de los accidentes a la sustancia como inherencia (de *inhaerere* = estar adherido).

En el concepto de la sustancia entra una segunda nota, además de la nota de la independencia que acabamos de señalar. Si volvemos a ver en invierno el árbol que vimos por última vez en verano —para seguir con el ejemplo antes escogido— lo encontramos cambiado. Su adorno de hojas ha desaparecido; está desnudo y al parecer muerto. Y si volvemos a verlo al cabo de uno o varios años, acaso hayan cambiado también su forma y su tamaño, habiéndose hecho más alto y más ancho. A

pesar de estos cambios, no dudamos de que siga siendo el mismo árbol. Frente a los accidentes mudables, la sustancia se presenta como lo estable y permanente. El concepto de la sustancia presenta, según esto, además de la nota de la *independencia*, la nueva nota de la *permanencia*.

La filosofía moderna ha exagerado con frecuencia la nota de la independencia en el concepto de la sustancia. Así, Descartes define la sustancia como *res quoe ita existit ut nulla alia re indigeat ad existendum*. La sustancia es, según esto, una cosa que no necesita de ninguna otra para existir. Este concepto, rigurosamente tomado, sólo tiene aplicación al ser absoluto, a Dios, Spinoza ha sacado con toda formalidad esta consecuencia. La nota esencial de la sustancia reside, según él, en la aseidad. Como consecuencia, sólo hay una sustancia: *Deus sive natura*.

La posición epistemológica adoptada en principio es naturalmente decisiva para la concepción lógica y epistemológica de la categoría de sustancia. Para el idealismo subjetivo, la sustancia es solamente una representación en nosotros, un contenido de conciencia. Para el idealismo lógico, significa una pura relación lógica: la relación mutua entre las notas de un concepto. El concepto de función matemática remplaza al concepto de sustancia. Para el fenomenalismo, la sustancia es una forma del pensamiento, una forma sintética de nuestro entendimiento, mediante la cual éste introduce el orden y la conexión en el caos de las sensaciones. Finalmente, para el realismo, la sustancia representa una realidad metafísica objetiva o independiente de la conciencia cognoscente.

La sustancialidad, o más exactamente, la relación de inherencia y de subsistencia, no es un dato de la experiencia, sino un producto del pensamiento que interviene en la experiencia. Somos nosotros los que estatuimos esa relación de inherencia y subsistencia, respondiendo a una exigencia de nuestro pensamiento. Esta exigencia tiene su expresión en el principio de identidad, según el cual todo objeto del pensamiento es idéntico consigo mismo. Aplicando este principio a los fenómenos, venimos a formar el concepto de sustancia. Pero el hecho de que apliquemos este principio al contenido de la experiencia, debe estar fundado en ésta. El contenido de la experiencia presenta aspectos que nos inducen a aplicar el principio y, por ende, a formar el concepto de sustancia. Este último responde, por tanto, a propiedades objetivas de las cosas. El idealismo lógico y el fenomenalismo pasan esto por alto. Frente a ellos debemos sostener que el concepto de sustancia posee un fundamento objetivo, fundamentum in re.

5. La causalidad

a) El concepto de causalidad

Así como la conjunción de los contenidos de la experiencia nos induce a formar el concepto de sustancia, su cambio, su aparecer y desaparecer nos inducen a formar

el de causalidad. Para aclarar su sentido, partamos del juicio utilizado como ejemplo ya anteriormente: “el sol calienta la piedra”. Este juicio se apoya en la experiencia. Tiene por base una doble percepción. Percibimos en primer término cómo el sol ilumina la piedra; y comprobamos luego, tocando ésta, que se pone cada vez más caliente. Nuestra percepción nos dice que hay aquí una sucesión temporal de dos procesos. Pero nuestro juicio encierra algo más. No afirma meramente que un proceso *sigue* al otro, sino que *es causado por él*. Con otras palabras, no afirmamos meramente un *post hoc*, sino a la vez un *propter hoc*; no meramente una sucesión temporal, sino un íntimo enlace, un vínculo necesario, un nexo causal. El primer proceso es para nosotros una causa; el segundo, un efecto.

Lo mismo que la sustancialidad, tampoco la causalidad es un dato de la experiencia. Nos es imposible percibir esa íntima conexión, ese lazo causal. David Hume ha sido el primero que reconoció y expuso esto claramente. Si, no obstante, afirmamos la existencia de un nexo causal, es porque deferimos a una exigencia de nuestro pensamiento. Mientras en la categoría de la sustancialidad era el principio de identidad el que aplicábamos a los contenidos de la experiencia, ahora es el principio de razón suficiente el que nos guía. Nuestro pensamiento nos impulsa a buscar un fundamento objetivo para el nuevo proceso que observamos, a concebirle íntimamente condicionado por el proceso que le precede. De este modo llega nuestro pensamiento a formar el concepto de causalidad, elaborando los contenidos de la experiencia. “Análogamente a lo que pasaba, tratándose de la sustancialidad, no tomamos de la experiencia la categoría de la causalidad, sino que la creamos para satisfacer las exigencias de nuestro pensamiento. Pero la creamos para aplicarla a la experiencia”. (Geyser).

La experiencia interna es la que nos sirve de modelo, tanto para la formación del concepto de sustancia, como para la formación del concepto de causa. Por nuestra vida interior sabemos lo que significa ser sujeto de propiedades, pues nos vivimos a nosotros mismos como sujetos de una vida interior. Hermann Lotze lo expresa exactamente: “En la conciencia de sí mismo vivimos inmediatamente el yo como sujeto de la vida interior, en tal forma que a la vez vivimos lo que significa ser un sujeto semejante”. Pues así como nuestro yo se vive como sujeto de determinadas propiedades, se vive también como causa de determinados procesos. Es lo que ocurre en toda auténtica volición. La percepción interna nos dice que nuestro yo es el autor de determinados actos. Tanto la causalidad como la sustancialidad nos son dadas, pues, al menos hasta cierto grado, en la experiencia interna. Por analogía con estos datos de nuestra vida interior formamos los dos conceptos categoriales.

Lo mismo que el concepto de sustancia, el concepto de causalidad carece de significación objetiva, de validez real para el idealismo. Para el subjetivo, la causalidad es una mera representación; para el lógico, una relación lógica. El realismo, por el contrario, ve en ella un nexo real, existente en la realidad. Esta concepción es la justa. El concepto de causalidad se refiere, en efecto, a un hecho

objetivo: este hecho que no podemos definir más concretamente, pero que da el concepto de causalidad, traspuesto al lenguaje de nuestro pensamiento.

b) El principio de causalidad

El principio de causalidad está en conexión estrechísima con el concepto de causalidad. Se refiere a la validez o, más exactamente, a la esfera de validez de este concepto. Cabe preguntar si debemos suponer una causa dondequiera tiene lugar un cambio. El principio de causalidad significa la afirmación de esta pregunta. Todo cambio, todo proceso tiene una causa; éste es el contenido del principio de causalidad.

Esto suscita la cuestión del carácter lógico y epistemológico de este principio. ¿Es evidente de un modo inmediato, o meramente de un modo mediato, de forma que necesite ser probado? ¿O acaso —pues también existe esta posibilidad— no es inmediata ni mediatamente evidente, sino que debe considerarse como un supuesto que es necesario hacer, si se quiere llegar a un conocimiento científico de la realidad?

Los filósofos que consideran el principio de causalidad como inmediatamente evidente, lo formulan, por lo regular, así: "Todo efecto tiene una causa". Así se lee, por ejemplo, en la *Metafísica* de Georg Hagemann: "La verdad de este principio es inmediatamente evidente. La proposición 'todo efecto tiene una causa' es un juicio analítico, en el cual el predicado-resulta del concepto del sujeto. No es posible pensar el concepto de efecto sin pensar a la vez el de causa. Para negar este principio, se necesitaría poder pensar un efecto como efecto y a la vez como no efecto, con desprecio del principio de contradicción" (7.ª ed., p. 54). El principio de causalidad es, por ende, inmediatamente evidente.

Geyser aduce, con razón, lo siguiente contra la formulación indicada del principio de causalidad. Este principio "se expresa no raras veces en la forma *nullus effectus sine cause*. Esta proposición es, sin duda alguna, inmediatamente evidente y verdadera; así como no puede haber hijo sin padres, tampoco hay efecto sin causas. Pero esta proposición es absolutamente estéril en su aplicación científica; cuando sabemos que algo es un efecto, nuestro conocimiento de este algo no aumenta en nada si se nos dice que tiene una causa. Tan pronto como sabemos de algo que es un efecto, ya no necesitamos *inferir* que existe una causa del mismo, pues esto se halla encerrado en aquel saber. Lo verdaderamente importante para la investigación de los hechos de la naturaleza es la *inferencia* de que éste y este otro elemento de la naturaleza son, respectivamente, un efecto y una causa. Para poder hacer con sentido esta inferencia, la ciencia necesita un principio de un contenido muy distinto que el de que todo efecto tiene una causa" (*Filosofía general del ser y de la naturaleza*, 1915, p. 95). En su obra *Sobre las bases de una prueba cosmológica válida de la existencia de Dios*, Isenkrahe caracteriza exactamente el principio de causalidad en la formulación anterior como "un principio puramente idiomático, léxico", que afirma

que causa y efecto son conceptos correlativos. “Pero de una regla idiomática semejante, no se sigue lo más mínimo que una cosa determinada C, ni siquiera que una sola cosa de las existentes en el mundo, sea un ‘efecto’ y tenga, por ende, una ‘causa’. Como tampoco podría sacarse de la misma regla de los correlatos la conclusión de que en el globo terrestre viva actualmente un hombre que sea 'abuelo' y, por ende, tenga al menos un nieto” (p. 16).

La formulación del principio de causalidad a que nos referimos es, según esto, equivocada. Pero entonces falla también la tesis del carácter inmediatamente evidente del principio, fundada en esta formulación. Acaso la exacta sea la segunda posibilidad y el principio de causalidad tenga una evidencia, si no inmediata, al menos *mediata*. Éste será el caso, si el principio de causalidad es una proposición analítica, en que el predicado no puede sacarse del concepto del sujeto directamente, sino indirectamente, esto es, mediante determinadas operaciones del pensamiento. Tal es, en general, la posición del *neoescolasticismo*. Este considera el principio de causalidad como una proposición analítica mediata, cuya verdad puede demostrarse por vía deductivo-conceptual.

Los neoescolásticos difieren, sin embargo, unos de otros en la forma de la demostración. Mientras los unos tratan de demostrar la verdad de este principio por medio de los conceptos más generales, otros lo hacen con ayuda de los principios supremos. En el primer caso analizan el concepto de originación y lo reducen a otros conceptos más generales. Se trata de mostrar que en el concepto de originación está contenido el concepto de ser no necesario o —dicho de un modo positivo— contingente. Este concepto —prosiguen dichos filósofos— es idéntico al concepto de objeto indiferente al ser y al no ser. Y de éste se trata de sacar la nota de causalidad.

Este discurso se encuentra desarrollado con singular claridad y detalle en Joseph Geyser, que pasa actualmente por el representante más significado del neoescolasticismo en Alemania. En su obra *El problema filosófico de Dios* esboza su método demostrativo del modo siguiente: “El análisis del concepto de originación da por primer resultado el concepto de comienzo temporal de algo. Comparando luego los conceptos de algo que no ha sido siempre, pero que hubiese podido ser siempre, resulta el concepto del ser contingente o indiferente en sí al ser y al no ser. De aquí se sigue, en concusión, la necesidad lógica de admitir que un objeto semejante debe haber sido determinado a la existencia por otro ser” (p. 137). Geyser desarrolla más detalladamente esta serie de ideas, diciendo: “Lo que existe no puede a la vez no existir en el mismo momento en que existe, como se comprende de suyo; es, por tanto, diferente para el segundo miembro del par de contrarios no ser o ser”. Y se pregunta: “Esta diferenciación para el ser, ¿la debe el objeto existente a sí mismo o a otro ser? […] Si el objeto es diferenciado, esto es, determinado a existir por otro ser, tiene una causa. Ahora bien, lo que se trata es la cuestión de si es lógicamente posible que un objeto o una propiedad empiecen a existir sin que sean determinados a la existencia en algún modo desde fuera […] Ahora bien, es evidentemente imposible

que pensemos nunca como no existente un objeto pensado por nosotros como existente y como existente con independencia de toda causa externa, o sea, con íntima necesidad; contradiríamos nuestro propio concepto, formando primero el concepto de un objeto, que existiría necesariamente, esto es, que no podría no existir tan sólo por ser este objeto, y diciendo luego que el mismo objeto no existe en cierto momento […] Por ende, todo lo que se origina, o todo lo que empieza a ser después de no haber sido, no puede existir por íntima necesidad o diferenciación, sino que debe conducirse indiferentemente para el ser o el no ser, no necesitando existir, mientras se le tome a él sólo en consideración […] Ahora bien, representa una evidente contradicción que algo que es indiferente en sí a algo, pueda ser a la vez diferente por sí mismo para este algo; pues la segunda proposición es la contradictoria de la primera. Pero como todo lo que existe es diferente para el ser, necesita haber recibido esta determinación de otra parte, esto es, necesita tener una causa. Por consiguiente, estamos lógicamente obligados a reconocer que todo lo que se origina, se origina en virtud de una causa" (p. 121 y ss.).

Si analizamos esta demostración de Geyser, que en forma algo distinta se encuentra también en su obra *El conocimiento de la naturaleza y el principio de causalidad,* resulta lo siguiente: Geyser quiere demostrar que todo lo que se origina tiene una causa. A este fin analiza el concepto de originación. En éste se halla implícito el concepto de comienzo temporal y en éste a su vez el concepto de ser contingente. Este último es sinónimo del concepto de ser indiferente al ser y al no ser. Por medio de este último trata Geyser de sacar el concepto de causa del de originación. Tan pronto como algo existe, ya no es indiferente al ser o al no ser, sino diferente para el ser. Geyser pregunta ahora: "Esta diferenciación para el ser, ¿la debe el objeto existente a sí mismo o a otro ser?". Estamos aquí ante un patente salto lógico. Originación significa tránsito del estado de diferencia al ser y no ser al de diferencia para el ser, o dicho brevemente, diferencia tras diferencia. Esto y sólo esto es lo que Geyser ha demostrado hasta ahora. Pero lo demostrado hasta aquí no implica absolutamente en nada que este tránsito sea obra de algo, o sea, que pueda hablarse de una *diferenciación*. Cuando Geyser pregunta: ¿mediante qué tiene lugar la diferenciación?, da, pues, un salto lógico y supone sin más que tiene lugar una diferenciación. Pero esta suposición es sólo otra fórmula del principio de causalidad. En efecto, si sustituimos diferenciar por la definición que el mismo Geyser da de este concepto ("determinar a algo a existir") "ser diferenciado por algo" no significa otra cosa que "ser determinado a existir por algo", dicho brevemente: tener una causa. Geyser supone y emplea, pues, en la fundamentación del principio de causalidad, este mismo principio. Hace del objetivo de la demostración el fundamento de la misma y comete así aquella falta lógica que se llama *petitio principii*, o también, círculo vicioso.

El segundo método demostrativo se encuentra en la *Filosofía general del ser y de la naturaleza*, de Geyser. Trata éste de demostrar en esta obra la necesidad lógica y la

validez universal del principio de causalidad, tomando por auxiliar el principio de razón suficiente. “Es conducta contradictoria —se lee en esta obra— la que hace que un objeto primero no exista y luego exista. El pensamiento se conducirá asimismo de un modo contradictorio, si ha de responder a la exigencia primero de negar la existencia de cierto objeto y luego de afirmar la existencia de este objeto. Pero esta conducta contradictoria sólo es lógicamente posible para el pensamiento cuando la razón que ordena la negación desaparece y deja puesto a otra razón que exige de él la afirmación. En cambio, una conducta contradictoria e infundada del pensamiento judicativo repugnaría a la esencia del mismo […] Por tanto, si la conducta contradictoria del ser tuviese lugar puramente por sí misma en la esfera real, el ser y el pensamiento estarían en contradicción entre sí”. Pero en esta posibilidad puede “creer sólo aquel que tenga una representación totalmente falsa del ser. El hombre se forma una primera representación del ser partiendo de la relación que existe entre el intelecto humano finito y la naturaleza. En esta relación, en que la naturaleza es en tan gran medida la parte dadora, puede sin duda parecer que ambos miembros existen independientemente el uno del otro y tienen leyes propias completamente distintas. Pero esta relación del pensamiento y el ser es sólo derivada, secundaria. Tiene por base otra relación más primitiva y amplia del pensamiento y el ser; una relación en la cual el pensamiento —así como en la esfera limitada de la matemática es ya hasta cierto grado él espíritu humano— es infinito y creador y abarca la mayor variedad posible con absoluta claridad y distinción, esto es, con un orden y una integridad absolutamente perfectos. Frente a este contenido del pensamiento no hay ser dador, sino que todo ser es receptor o creado. Ésta es, por tanto, la raíz más profunda de la armonía entre el pensamiento y el ser. Y esta raíz hace imposible admitir la hipótesis de que la esfera del pensamiento y la esfera del ser se contradigan en su más profunda esencia” (p. 119 y ss.).

La médula de esta demostración es la idea de que el principio lógico de razón suficiente ha de ser válido también para la esfera real, porque el pensamiento y el ser concuerdan. Ahora bien, Geyser prueba que esto último es así, acudiendo a la razón divina, que ha coordinado el pensamiento y el ser como fuente común de ambos. Y cabe preguntar: ¿cuál es el valor lógico de esta prueba? Es desde luego claro que sólo puede usarse como apoyo la existencia de Dios, si esta misma se halla ya probada. Pero, según la concepción de Geyser, el principio de causalidad sirve justamente para afianzar la existencia de Dios. Esta última no es, por consiguiente, fundamento, sino objetivo de la demostración del principio de causalidad. Geyser utiliza, pues, en la demostración del principio de causalidad, la existencia de Dios como fundamento de la demostración, apoyando en la existencia de Dios la base suprema del principio, la armonía entre el pensamiento y el ser; y toda su argumentación viene a parar de nuevo a una *petitio principii*.

No es posible, por tanto, demostrar el principio de causalidad por vía deductivo-conceptual. Con otras palabras: *el principio de causalidad no es una proposición*

analítica. Geyser mismo se adhiere hoy a esta opinión. En su *Teoría del conocimiento*, aparecida en 1922, renuncia al carácter analítico del principio de causalidad y lo considera como un juicio sintético. Pero lo que esta renuncia significa se reconoce en seguida que se piensa en esta frase de Geyser: “La posibilidad de comprender el universo depende lógicamente de la categoría de la causalidad” (*Bases de la lógica y de la teoría del conocimiento*, 1909, p. 407). No puede darse, pues, una demostración lógica convincente del principio de causalidad. Esta demostración sólo podría ser, naturalmente, conceptual-deductiva, no empírico-inductiva, porque esta última sólo engendra la probabilidad. Pero con esto queda concedido que no puede demostrarse la posibilidad de comprender el universo. Es palmario que esta consecuencia es fatal para todos los argumentos cosmológicos, que utilizan el principio de causalidad como premisa mayor, porque suponen sin más la estructura racional de la realidad, y pretenden llegar desde aquí a un principio del universo, a un ser absoluto.

Las dos primeras posibilidades de concebir el principio de causalidad se han revelado, según esto, como irrealizables. Sólo queda la tercera posibilidad. Consiste ésta en concebir el principio de causalidad como un *supuesto* necesario de todo conocimiento científico de la realidad. Esta concepción, única justa, es defendida actualmente sobre todo por August Messer y Erich Becher. El primero dice en *su Introducción a la teoría del conocimiento* lo siguiente: "Para que los cambios nos resulten comprensibles, necesitamos referirnos a sus causas. Suponemos *a priori*, por ende, que todo cambio tiene su causa. Este principio es válido en su universalidad no por fundarse en la experiencia (*a posteriori*); pues entonces deberíamos haber probado ya su validez en todas las experiencias posibles. Mas por otra parte no debemos temer que pueda ser desmentido por la primera experiencia que se presente. Si no pudiésemos encontrar a un cambio ninguna causa no nos contentaríamos con pensar que no la tiene, sino que creeríamos que la causa nos es provisionalmente desconocida. El principio es válido, por lo tanto, independientemente de la experiencia (*a priori*). Pero por otra parte se halla en la más estrecha relación con ella; existe sólo para ella, por decirlo así. En efecto, sólo porque hacemos la suposición de que es absolutamente válido, llegamos a obtener un conocimiento científico de los cambios. Este principio contribuye, pues, a hacer posible la experiencia; es una condición de la experiencia posible […]

Pero si podemos considerar de este modo el principio de causalidad como una condición *a priori* de la experiencia, no por eso es válido *a priori* exactamente en el mismo sentido en que lo son los principios de la matemática pura y de la lógica. No es, en efecto, lógicamente necesario como éstos, de forma que su negación implique una contradicción. El concepto de cambio no contiene el concepto de causa, de modo tal que contradijéramos el contenido de este concepto si afirmásemos de un cambio que no tenía causa. Únicamente no podríamos obtener ningún conocimiento científico de un cambio semejante; éste sería para nosotros un puro milagro; frente a él se nos

pararía, por decirlo así, el intelecto. Pero esta misma afirmación de que todo lo existente haya de ser comprensible para nosotros no es una proposición lógicamente necesaria; es también sólo un supuesto y, por ende, el principio de causalidad sólo tiene el valor epistemológico de un supuesto” (p. 42 y ss.).

CONCLUSIÓN

LA FE Y EL SABER

El fin de nuestros esfuerzos era profundizar y fundamentar filosóficamente el saber humano. Hemos visto que el conocimiento humano no se limita al mundo fenoménico, sino que avanza más allá, hasta la esfera metafísica, para llegar a una visión filosófica del universo. Pero también la fe religiosa da una interpretación del sentido del universo. Cabe preguntarse, pues, cómo se relacionan entre sí la religión y la filosofía, la fe religiosa y el conocimiento filosófico, la fe y el saber.

Esta relación ha sido definida muy diversamente en el curso de la historia de la filosofía. Pueden distinguirse cuatro tipos principales de definición de la misma. Los dos primeros sostienen una identidad esencial; los dos últimos, una diferencia esencial entre la religión y la filosofía, la fe y el saber. Aquella identidad puede en primer término ser *total*. La fórmula dice, entonces, o que la religión es filosofía, o que la filosofía es religión, esto es, o se reduce la religión a la filosofía, o a la inversa, la filosofía a la religión. En el primer caso se puede hablar de un *sistema gnóstico de la identidad*. La religión y la filosofía son lo mismo según él. Ambas quieren conocer; se trata para ambas de alcanzar una gnosis. Un mismo impulso hacia el conocimiento filosófico se agita en ellas. La única diferencia consiste en que la religión es un grado inferior del conocimiento filosófico, puesto que no habla en conceptos abstractos, sino en representaciones concretas. Esta concepción se encuentra en la Antigüedad, principalmente, en el budismo, en el neoplatonismo y en el gnosticismo; en la Edad Moderna, en Spinoza, Fichte, Schelling, Hegel y von Hartmann. En el segundo caso resulta el *sistema tradicionalista de la identidad*. Según él toda filosofía se reduce a la religión. Los filósofos han bebido sus ideas en la tradición religiosa. La filosofía no es, por tanto, nada independiente junto a la religión, sino que en el fondo coincide con ésta. Esta concepción ha sido defendida particularmente por los filósofos y teólogos franceses De Maistre, De Bonald y Lamennais.

Puede sostenerse también una *identidad parcial* entre la religión y la filosofía, en lugar de una total. Ambas se identifican parcialmente, porque tienen determinada esfera común. Esta esfera común es la “teología natural”. (Escolástica) o la “teología racional” (filosofía de la Ilustración). La misión de esta teología consiste en demostrar la existencia de Dios y definir su esencia mediante las fuerzas naturales de la razón. Haciendo esto, pone la base para la fe sobrenatural. Ésta tiene, pues, un fundamento racional. La religión reposa materialmente en la filosofía; la fe, en el saber. Santo Tomás de Aquino y la teología y filosofía orientadas por él, son las que principalmente han definido en este sentido la relación entre la fe y el saber.

A los sistemas de la identidad se oponen los sistemas *dualistas*. Puede tratarse de un dualismo *extremo* o de un dualismo *moderado*. El primero separa completamente ambas esferas. La esfera del saber es el mundo fenoménico; la esfera de la fe, el mundo suprasensible. No hay un saber de este último. La metafísica es imposible como ciencia. El fundador de esta concepción es Kant. La teología protestante del siglo XIX está dominada por ella en su mayor parte. Así sucede principalmente con Ritschl y su escuela. Según el dualismo moderado, la religión y la filosofía son dos esferas esencialmente distintas, que se tocan, empero, en un punto. Ese punto de contacto es la idea de lo absoluto. Según la concepción del dualismo moderado, la metafísica es posible como ciencia y esta ciencia puede llevarnos hasta lo absoluto, hasta el principio del universo. Éste constituye, por ende, el objeto común de la religión y la filosofía. Pero ambas lo definen desde puntos de vista enteramente distintos: la filosofía, desde un punto de vista cosmológico-racional; la religión, desde un punto de vista ético-religioso. En aquélla, el resultado es la idea de un principio espiritual del universo; en ésta, la idea de un Dios personal. Esta concepción ha sido defendida varias veces en la filosofía moderna, y últimamente, de un modo consciente y sistemático, por Scheler, que ha encontrado para ella el nombre de "Sistema de la conformidad".

Si tomamos posición crítica respecto a las diversas definiciones de la relación, habremos de asentir a lo que Scheler indica contra los sistemas de la identidad: "Hoy, que las posiciones religiosas difieren más profundamente que nunca, no hay nada admitido con mayor unanimidad y seguridad por todos los que se ocupan de un modo inteligente de la religión, que esto: que el origen de la religión en el espíritu humano es *radical y esencialmente distinto* de la filosofía y la metafísica; que los fundadores de religiones, los grandes *homines religiosi*, han sido tipos del espíritu humano completamente distintos de los metafísicos y los filósofos; y que las grandes transformaciones históricas a ellos debidas no han tenido lugar nunca ni en parte alguna por *virtud* de una nueva metafísica, sino de un modo radicalmente distinto" (*De lo eterno en el hombre,* p. 327). Con esto queda demostrada la inexactitud, no sólo del sistema de la identidad total, sino también parcial. Este último descansa igualmente en un desconocimiento de la diferencia entre la religión y la metafísica, a que ya nos hemos referido anteriormente. Cuando los defensores de la teología natural o racional creen poder llegar hasta el objeto de la religión, lo Divino, por el camino de las demostraciones metafísico-racionales, no ven que la religión y la metafísica son esferas esencialmente distintas y que, por ende, es imposible el tránsito de la una a la otra. También hemos podido mostrar que el principal medio de que se sirven los defensores de la teología natural, el principio de causalidad, no tiene el carácter lógico y epistemológico que debería tener para cumplir el fin que se le encomienda. Finalmente, puede mostrarse sin dificultad que las supuestas demostraciones metafísicas puramente *racionales* nacen, en realidad, de una actitud religiosa, de tal suerte que se puede decir con Scheler que tales razonamientos y

demostraciones no sirven de base a la religión, sino a la inversa, se basan en la religión. Esto explica el hecho psicológico, en otra forma completamente incomprensible, de que las pruebas de la existencia de Dios, tenidas por tan rigurosas, sólo hagan impresión sobre aquellos que ya son creyentes y se encuentran en actitud religiosa, mientras fracasan justamente en aquellos que están en actitud puramente racional y crítica. Esta peculiar psicología de las pruebas de la existencia de Dios arroja una clara luz sobre su carácter lógico y epistemológico.

Frente a todos los intentos de confundir la religión y la filosofía, la fe y el saber, debemos insistir con toda energía en que la religión *es una esfera del valor completamente autónoma*. No reposa en otra esfera del valor, sino que descansa íntegramente sobre propias bases. No tiene el fundamento de su validez en la filosofía, ni en la metafísica, sino en sí misma, en la certeza inmediata peculiar al conocimiento religioso. El reconocimiento de la autonomía epistemológica de la religión depende, pues, de que se admita un conocimiento religioso especial. Cuando, al tratar el problema de la intuición, pusimos de manifiesto este conocimiento, que caracterizamos más concretamente como un conocimiento inmediato intuitivo, sentamos la base teórica de la autonomía de la religión, que afirmamos y defendemos ahora.

Scheler replica con razón a los filósofos y teólogos que se resisten a fundar la religión sobre sus propias bases: “¿Es que puede la religión, subjetivamente, la de raíces más profundas entre todas las disposiciones y potencias del espíritu humano, asentarse sobre una base más firme que sobre *sí misma, sobre su esencia*? … Cuán extraña es la desconfianza en el poder y evidencia propios de la conciencia religiosa, que se revela en el intento de ‘fundar’ sus primeras y más evidentes afirmaciones sobre otra cosa que el contenido esencial de los objetos de esta misma conciencia” (*De lo eterno en el hombre*, p. 582).

Esta desconfianza tiene su raíz más profunda en aquella confusión de la objetividad y la validez universal que ya mencionamos anteriormente. Se opina que un juicio que no sea demostrable de un modo universalmente válido, esto es, lógicamente convincente, no puede tener aspiración alguna a la objetividad. En la admisión de una forma especial de conocimiento y certeza religiosos no se ve, por ende, nada más que subjetivismo, mientras en realidad un juicio puede poseer una absoluta objetividad, sin ser por ello universalmente válido, como se demostró anteriormente. La mayoría de las objeciones que August Messer hace en la conclusión de su *Introducción a la teoría del conocimiento* contra la definición dualista de la relación entre la fe y el saber, descansan en la insuficiente distinción entre objetividad y validez universal. La razón más profunda de esta deficiente distinción reside en esa forma intelectualista de pensar que sólo reconoce lo que puede apoyarse en fundamentos racionales, dicho brevemente, lo que puede demostrarse.

Muchos filósofos opinan que la filosofía presta a la religión el mayor de los

servicios, asegurando su verdad mediante razonamientos metafísicos. Pero estos filósofos pasan por alto que la concepción de la relación entre la religión y la filosofía, defendida por ellos, sólo es de provecho cuando y en tanto el conocimiento filosófico se mueve en las vías de un sistema acabado e incorporado en cierto modo a la religión. Por el contrario, tan pronto como el impulso hacia el conocimiento filosófico se apoya sobre sus propias bases y conmueve las bases del sistema recibido, existe el peligro de que también la religión misma se torne problemática con el fundamento filosófico, y que la supuesta piedra fundamental de la religión se convierta en la piedra de molino que la arrastre al abismo del escepticismo. Libros como *La fe y el saber*, de August Messer, o *El hombre religioso y sus problemas*, de Johann Maria Verweyen, iluminan vivamente el peligro que existe aquí para la religión. El abandono de la fe religiosa depende últimamente, lo mismo en un autor que en otro, de la confusión entre la religión y la filosofía y el intelectualismo religioso consiguiente a ella.

Señalemos brevemente, por último, una consecuencia pedagógica práctica que resulta de nuestra concepción de la relación entre la religión y la filosofía, la fe y el saber. Si hay una esfera propia, religiosa del valor, y consiguientemente un conocimiento religioso especial, o sea, en cierto modo un órgano religioso especial, se sigue que el cultivo de la religión sólo puede tener lugar por medios religiosos. No nos hacemos religiosos mediante una actitud intelectual, ni mediante las reflexiones filosóficas, ni mediante estudios y lucubraciones teológicos, sino sólo desenvolviendo y desplegando el fondo religioso recibido de Dios, quizá menoscabado por una errónea educación y enseñanza religiosa; tratando de afinar y desarrollar, por decirlo así, el órgano religioso. Así como no se aprende a ver ni a sentir artísticamente con el estudio de estéticas, tampoco se hace nadie realmente religioso con el estudio de obras teológicas o sobre filosofía de la religión. En un caso lo mismo que en el otro se trata más bien de poner en actividad las disposiciones recibidas, desarrollándolas y desplegándolas. Si se hace esto, el mundo de los valores religiosos penetra cada vez más viva y poderosamente en la conciencia del hombre. Hasta que llega finalmente, en el terreno religioso, a vivir por entero en lo divino, recibiendo de este modo certidumbres siempre renovadas, que le hacen triunfar con santa sonrisa de todas las angustias críticas del intelecto oprimido por los problemas.

Concluyo con un pasaje del *Microcosmos*, de Lotze (III, 1864, p. 243 y ss.), que encierra todo un programa filosófico:

“La esencia de las cosas no consiste en ideas y el pensamiento no es capaz de comprenderla; mas el espíritu *entero* vive acaso en otras formas de su actividad y de su emotividad el sentido esencial de todo ser y obrar; el pensamiento le sirve como un medio de poner lo vivido en aquel orden que exige su naturaleza y de vivirlo más intensamente en la medida en que se hace dueño de este orden. Son errores muy antiguos los que se oponen a esta concepción […] La sombra de la Antigüedad, su nefasta sobrevaloración del *logos*, se extiende aún vastamente sobre nosotros y no

nos deja ver, ni en lo real, ni en lo ideal, aquello por lo que ambos son algo más que toda razón”.

BIBLIOGRAFÍA

Una lista de obras que complementan la edición portuguesa de esta obra. Hesen, Johannes. (2003). *Teoria do conhecimento*. São Paulo: Martin Fontes.

l. Obras de carácter general

Dürr, E. *Erkenntnistheorie,* 1910.
Eisler, R. *Einführung in die Erkenntnistheorie,* 1907.
Geyser, J. *Erkenntnistheorie,* 1922.
Hartmann, E. v. *Das Grundproblem der Erkenntnistheorie,* 1889, 2.ª ed. 1914.
Mercier, D. J. *Critériologie générale*, 8.ª ed. 1923.
Messer, A. *Einführung in die Erkenntnistheorie,* 1909, 2.ª ed. 1921.
Schlick, M. *Allgemeine Erkenntnislehre,* 1918.

II. Obras especializadas

Introducción

Aster, E. v. *Geschichte der neueren Erkenntnistheorie*, 1921.
Cassirer, E. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, vols. I y II, 1906-1907, 2.ª ed. 1911; vol. III, 1920.
Dilthey, W. *Das Wesen der Philosophie,* in: Kultur der Gegenwart I, VI: Systematische Philosophie, 3.ª ed. 1921.
Külpe, O. *Einleitung in die Philosophie,* 11.ª ed. 1923.

Teoría General del conocimiento

1. La posibilidad del conocimiento

Dürr, E. *Über die Grenzen der Gewißheit*, 1903.
Honigswald, R. *Die Skepsis in Philosophie und Wissenschaft*, 1914.
James, W *Der Pragmatismus*, trad, alemana, 1908 (ed. inglesa, 1907).
Nelson, L. *Über das sogenannte Erkenntnisproblem,* 1908.
Richter, R. *Der Skeptizismus in der Philosophie,* 2 vols., 1904-1908.
Riehl, A. Der philosophische Kritizismus, 2 vols., 1876-1887; 2.ª ed. 1908.
Schiller, F. C. S. *Humanismus. Beiträge zu einer pragmatischen Philosophie,* trad, alemana, 1911 (ed. inglesa, 1903).
Stumpf, C. *Von etischen Skeptizismus*, 1909.
Switalski, W *Der Wahrheitsbegriff des Pragmatismus nach W. James,* in: Probleme der Erkenntnis, 1923.

Vaihinger, H. *Die Philosophie der Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiosen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus*, 3.ª ed. 1918.

2. El origen del conocimiento

Brunswig, A. *Das Grundproblem Kants*, 1914.
Laas, E. *Idealismus und Positivismus*, 3 vols., 1879-1884.
Liebert, A. *Das Problem der Geltung*, 1914.
Volkelt, J. *Erfahrung und Denken*, 1896.
Ziegler, L. *Der abendlandische Rationalismus und der Eros*, 1905.

3. La esencia del conocimiento

Cohen, H. *Logik der reinen Erkenntnis*, 1902, 2.ª ed. 1914.
Freytag, W *Der Realismus und das Transzendenzproblem*, 1902.
Frischeisen-Kohler, M. *Wissenschaft und Wirklichkeit*, 1912.
-*Das Realitatsproblem (Philosophische Vorträge der Kantgesellschaft*, 1 & 2), 1912.
Geyser, J. *Neue und alte Wege der Philosophie. Eine Erorterung der Grundlagen der Erkenntnis im Hinblick auf Edmund Husserls Versuch ihrer Neubegründung*, 1916.
Gredt, J. *Unsere Außenwelt*, l 920.
Hartrnann, N. *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 1921.
Husserl, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Forschung*, 1913.
Jodl, Fr. *Kritik des Idealismus*, 1920.
Külpe, O. *Die Realisierung. Ein Beitrag zur Grundlegung der Realwissenschaften*, 3 vols., 1912-1922.
Messer, A. *Der kritische Realismus*, 1923.
Rickert, H. *Der Gegenstand der Erkenntnis*, 1892, 3.ª ed. 1915.

4. Los tipos de conocimiento

Keyserling, H. Das Wesen der Intuition und ihre Rolle in der Philosophie, in: Lagos III, 1912.
Kynast, R. *Intuitive Erkenntnis*, 1921.
Losskij, N. *Die Grundlegung des Intuitivismus*, 1908.
Meier, H. *Psychologie des emotionalen Denkens*, 1903.
Volkelt, J. *Die Gefühlsgewißheit*, 1922.

5. El criterio de verdad

Geyser, J. *Über Wahrheit und Evidenz*, 1917.

Isenkrahe, C. *Zum Problem der Evidenz*, 1917.
Müller, A. *Warheit und Wirklichkeit. Untersuchungen zum realistischen Wahrheitsproblem*, 1913.
Volkelt, J. *Gewißheit und Wahrheit. Unrersuchung der Geltungsfragen als Grundlegung der Erkenntnislheorie*, 1918.

Teoría Especial del Conocimiento

Bauch, B. *Das Substanzproblem in der griechischen Philosophie bis zur Blütezeit. Seine geschichtliche Entwicklung in systematischer Bedeutung*, 1910.
Cassirer, E. *Substanzbegrif und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, 1910.
Erdmann, B. *Über lnhalt und Geltung des Kausalgesetzes*, 1905.
Faulhaber, L. *Wissenschaftliche Gotteserkenntnis und Kausalität*, 1922.
Geyser, J. *Naturerkenntnis und Kausalgesetz*, 1906.
Hartmann, E. v. *Kategorienlehre*, 1896, 2.ª ed. 1923.
Heim, J. *Aktualität oder Substantialitat der Seele*?, 1916.
Hessen, J. *Die Kategorienlehre E. v. Hartmann und ihre Bedeutung für die Philosophie der Gegenwart*, 1924.
Isenkrahe, C. *Über die Grundlegung eines bündigen kosmologischen Gottesbeweises*, 1915.
Konig, E. *Die Entwicklung des Kausalproblems*, 2 vols., 1888-1890.
Külpe, O. *Zur Kategorienlehre*, 1915.
Lang, A. *Das Kausalproblem. l. Geschichte des Kausalproblems*, 1904.
Lask, E. *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, 1911.
Lysinski, E. *Die Kategoriensysteme der Philosophie der Gegenwart*, 1913.
Wentscher, E. *Geschichte des Kausalproblems in der neueren Philosophie*, 1921.
Windelband, W. *Vom System der Kategorien*, 1900.

Conclusión

Adam, K. *Glaube und Glaubenwissenschaft im Katholizismus*, 2.ª ed. (ampliada) 1923.
Hessen, J. *Die Religionsphilosophie des Neukantismus*, 2.ª ed. 1924.
Messer, A. *Glauben und Wissen. Geschichte einer inneren Entwicklung*, 1919.
Scheler, M. *Vom Ewigen im Menschen. l. Religiose Erneuerung*, 1921.

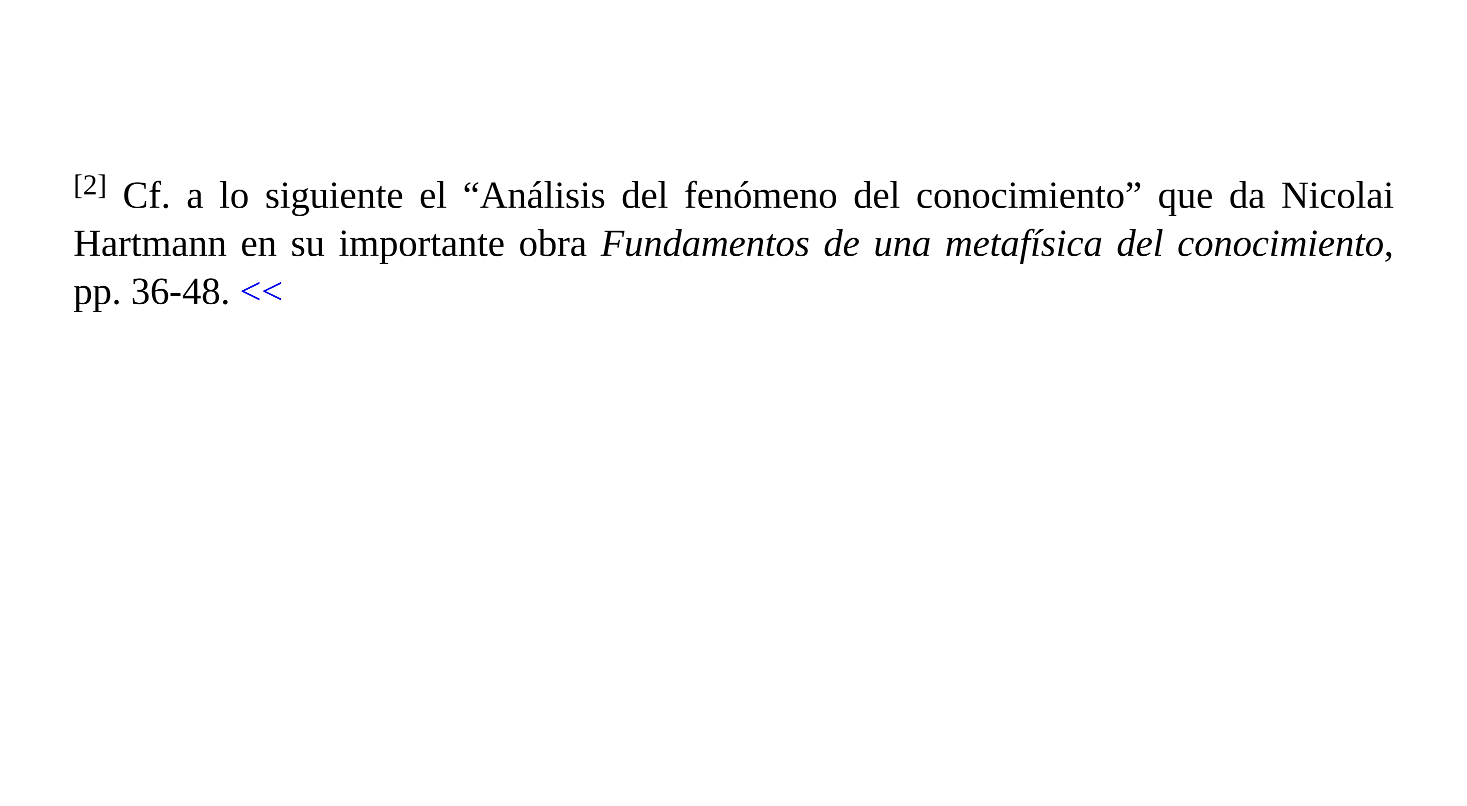


JOHANNES HESSEN (14 de septiembre, 1889, Lobberich, Alemania y murió el 28 de agosto, 1971, Bad Honnef, Alemania). Filósofo y teólogo católico aleman.

Obras: Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus. Münster 1916. XII, [Teildr. Diss. Univ. Münster 1916]. Erkenntnistheorie. Als: Leitfäden der Philosophie. Bd. 2. Berlín 1926. Die Philosophie des 20. Jahrhunderts. Rottenburg 1951. *Glauben und Wissen*. Bd. 20. München, 1959. 48 S. Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Eine religionsphilosophische Untersuchung. Als: Glauben und Wissen. Bd. 25. München 1963. 110 S.

Notas

[1] *Leitfäden ser Philosophie*, herausgegeben von Dozenten der Hochschulen von Bonn und Köln. <<



[2] Cf. a lo siguiente el "Análisis del fenómeno del conocimiento" que da Nicolai Hartmann en su importante obra *Fundamentos de una metafísica del conocimiento*, pp. 36-48. <<



[3] Cf. a lo siguiente August Messer: *Introducción a la teoría del conocimiento,* pp. 56-57. <<



[4] Más detalles sobre este punto, en mi obra *San Agustín y su significación en la actualidad*, Stuttgart, 1924. <<